FILOSOFÍA
Y
SOCIEDAD

CICLO DE CONFERENCIAS

A CARGO DE LA

SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA

UNESCO

PUBLICACIONES DE LA

COMISION NACIONAL CUBANA

DE LA UNESCO

LA HABANA

1953

FILOSOFIA Y SOCIEDAD

AÑO DEL CENTENARIO DE MARTI

FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

CICLO DE CONFERENCIAS
A CARGO DE LA
SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFIA
(INSTITUTO DE FILOSOFIA)



AUSPICIADO Y PUBLICADO
POR LA
COMISION NACIONAL CUBANA
DE LA UNESCO
LA HABANA
1953

Impresores: UCAR, GARCÍA, S. A. - Teniente Rey, 15 - La Habana.

PROGRAMA DEL CURSO

1

Prof. MERCEDES GARCÍA TUDURÍ:

I. Lo humano como fundamento y objeto de la democracia.

II. Medios y fines de la estructura democrática.

(Octubre 16 y 23)

2

PROF. HUMBERTO PIÑERA LLERA:

I. El papel de la filosofía en la enseñanza del presente.

II. La filosofía y la cultura.

(Octubre 30 - Noviembre 6)

3

PROF. ROSAURA GARCÍA TUDURÍ:

I. Los valores y el progreso humano.

II. Actualidad de la educación en la cultura occidental.

(Noviembre 13 y 20)

4

PROF. DIONISIO DE LARA MINGUEZ:

I. *John Locke*: Filósofo de la democracia.

II. *Mazzini*: Profeta de la democracia.

(Noviembre 28 - Diciembre 4)

5

PROF. MÁXIMO CASTRO TURBIANO:

I. La idea kantiana de la "paz perpetua" y los derechos del hombre.

II. El "deber ser" en la convivencia humana.

(Diciembre 9 y 11)

6

I. *El cristianismo*: Significado de su valor en el presente (I).

II. *El cristianismo*: Significado de su valor en el presente (II).

(Diciembre 16 y 18)

FILOSOFIA Y SOCIEDAD

Para inaugurar el curso académico de 1952 a 1953 de su Instituto de Filosofía, la Sociedad Cubana de Filosofía dió comienzo el 16 de octubre del pasado año a un ciclo de doce conferencias con el título general de Filosofía y Sociedad, *auspiciado generosamente por la Comisión Nacional Cubana de la Unesco, que preside el doctor Francisco Ichaso. Este ciclo es, por consiguiente, uno de los aspectos de la labor que el doctor Ichaso viene desarrollando en la mencionada Comisión desde que asumió la presidencia de dicho organismo.*

Los temas que constituyen esta publicación son los mismos de que constó el mencionado ciclo y están todos referidos a la problemática social en algunos de sus más importantes aspectos, a saber: la democracia, la enseñanza y la cultura, el progreso y la moral, la paz universal y el deber-ser, la libertad moral y el espíritu del cristianismo. Todos han sido enfocados, como es de esperarse en este caso, con ánimo filosófico, pero sin que el noble empeño de la más rigurosa objetividad posible y la abstracción más atinada en cada caso, impidiera tomar en consideración su raíz concreta y la vital urgencia que en todos

predomina. Lo que ha querido hacer en esta ocasión la Sociedad Cubana de Filosofía es sencillamente un aporte de sus mejores esfuerzos en el orden teórico a las nobles y oportunas finalidades prácticas que justifican la existencia de la Unesco. Y tal vez lo haya conseguido, al menos en lo que se refiere a dejar constancia de la necesidad ya apremiante entre nosotros de ir reemplazando la apresurada y parcial actitud de condena o aprobación, en el caso de los diversos problemas que nos aquejan, por una disposición al análisis ecuánime y minucioso, como compete a la sociedad que pretende preciarse de cierta sazonada madurez de juicio. Porque la solución de los males que trae aparejado el imperfecto conocimiento de las causas que producen aquéllos, sólo puede surgir de un estudio perseverante y minucioso de esas causas y de sus consiguientes manifestaciones en el cuerpo social en el que se advierten. Todo lo demás es demagogia, charlatanería y oportunismo individual o colectivo de la peor especie; pues jamás se logrará un remedio efectivo, ni en lo material ni en lo espiritual, como no dimane de una lúcida conciencia de sus antecedentes y consecuencias.

Como un efectivo homenaje de reconocimiento a la sincera labor de la Unesco, la Sociedad Cubana de Filosofía acordó dedicar la primera parte de su curso académico de 1952-53 a un análisis de las cuestiones que han dado origen a la presente publicación. A la cordial y generosa acogida que

tuvo nuestro propósito por parte de la Comisión Nacional Cubana de la Unesco se debe la realización del curso y la edición de sus conferencias en este volumen. Que nos sea permitido expresar a dicha Comisión y de modo especial a los señores Ichaso y Lizaso nuestro sentimiento de perenne gratitud por tan apreciable generosidad. Tal es el expreso deseo de la Sociedad Cubana de Filosofía.

¡Ojalá que estas páginas puedan ayudar en alguna medida a superar las deficiencias de nuestro medio social y logren también despertar algo más las apetencias de objetividad y serenidad en la investigación que debe caracterizar a la vida culta! Por nuestra parte, proseguiremos en la tarea de hacer posible, mediante el desarrollo de la filosofía en Cuba, ese deseo que debe ser común a todos los cubanos.

HUMBERTO PIÑERA LLERA
Presidente de la Sociedad Cubana de Filosofía

FILOSOFIA Y SOCIEDAD

La Comisión Nacional Cubana de la Unesco ha desarrollado simultáneamente dos ciclos de conferencias, uno bajo el título de "Filosofía y Sociedad", que dirige el doctor Humberto Piñera Llera, presidente de la Sociedad Cubana de Filosofía, y otro sobre "La Unesco y los Problemas de la Educación", organizado por el doctor Diego González, cuya ejecutoria en el campo de la pedagogía es bien conocida.

La Unesco concede gran importancia a estas dos materias. La Filosofía no es un mero juego especulativo. En ella hunden sus raíces el saber científico, la apreciación artística, la cultura política, las disciplinas todas del espíritu. Sin cierta base filosófica el conocimiento tiende a despistarse, pues en realidad filosofar no es otra cosa que pensar verticalmente, con un afán horadador de esencias.

En principio la filosofía no es una actividad práctica en el sentido corriente de esa palabra. Pero el pensamiento filosófico, por abstracto, por esotérico que sea, después de planear por el mundo de las ideas, cae por gravitación en el mundo de la realidad, en el mundo de la vida, en el mundo del hombre. Importa mucho que ese pensamiento

se ajuste a la verdad, a la belleza, al bien; que sea un pensamiento edificante y no destructor; que ayude al hombre a descubrir los enigmas de su origen y de su destino y, sobre todo, que lo oriente en la comunidad de los seres. Las consecuencias de un pensamiento pagano, discriminatorio, devoto de la fuerza, enamorado de la "voluntad de poderío", las padecimos durante la segunda guerra mundial. Las consecuencias de un pensamiento puramente materialista, que coloca la economía en el centro de la vida, las estamos palpando en estos momentos. La Unesco, como rama de la organización de las Naciones Unidas, propugna una filosofía de la cultura y de la política que contemple la convivencia pacífica de los pueblos, la libertad y dignidad de la persona humana, el triunfo de la justicia hasta donde es posible en la tierra.

Acorde con estos propósitos nuestra Comisión Nacional ha organizado el ciclo a que nos hemos referido. Y solicitó el concurso de la Sociedad de Filosofía por estimar que se trata de un grupo serio y responsable que, sin filias ni fobias desorbitadas, impropias del sereno discurrir filosófico, viene desarrollando entre nosotros una tarea de mucha trascendencia cultural y de positiva eficacia en la formación de nuestro espíritu colectivo.

Los temas de que ha constado este ciclo, dictados todos en horas de la tarde y en el salón de actos de la Sociedad Económica de Amigos del País, como se ve, son temas que hoy están a dis-

cusión no ya en los círculos intelectuales, sino en todo lugar donde los hombres se reunen para tomarle el pulso a la vida, diagnosticar su estado y pronosticar, en lo posible, su futuro. Democracia, educación, cultura son términos cuya articulación es necesaria para que la existencia sea una armonía y no un caos. En un régimen de elección, para que funcione correctamente, se impone un espíritu de selección. Elegir y seleccionar son, en fin de cuentas, una misma cosa. Sólo que lo selecto no tiene nada que ver con eso que comúnmente se llama "aristocracia", que no es el predominio de lo mejor, sino la hegemonía convencional o dogmática de atributos secundarios o falsos erigidos en privilegios. Las "élites" son comparables con la democracia en la medida en que toda persona *tenga acceso a los ideales de perfección humana o sea en cuanto el pueblo se halle en condiciones igualitarias de formarse espiritualmente, de alcanzar un nivel de cultura. Hace ya mucho tiempo que quedó atrás el concepto de cultura como patrimonio de unos pocos. Mientras la democracia no consiga edificar lo que Juan Ramón Jiménez llamó la "infinita minoría", será un sistema lleno de quiebras y de limitaciones. En este sentido cabe referirse a las palabras de Torres Bodet:*

"En el ideal del hombre tendrá, por fuerza, que articularse al concepto de la familia y al de la patria, un concepto mucho más amplio: el de la humanidad. Sólo merece llamarse hombre el que sabe y puede y quiere ayudar al hombre. Y,

cuando el mundo se halle compuesto de hombres así, capaces de disfrutar de lo que reciben, tanto como disfrutan con lo que otorgan, la civilización estará salvada."

MERCEDES GARCÍA TUDURÍ

CONFERENCIA I

LO HUMANO COMO FUNDAMENTO Y OBJETO DE LA DEMOCRACIA

Al proponernos una indagación de lo humano, con el objeto de buscar para el régimen de convivencia democrático un fundamento y un objeto, partimos de aquel principio aristotélico que establece una finalidad residente en el desarrollo de los seres; principio que no ha podido ser destruído, pese a los esfuerzos que en todos los tiempos ha realizado el mecanicismo. Hemos creído, además, que existiendo un indudable correlato entre el ser humano y la cultura—entre el hombre y la vida humana objetivada, que diría Recaséns—era lógico transferir a ésta la razón de servir aquella finalidad. Es decir, era lícito buscar en la estructura democrática, como creación cultural, el modo de satisfacer el finalismo humano, justificando de paso su existencia como obra del hombre.

Toda concepción referente a la libertad—incluyendo la independencia y el libre arbitrio—de-

viene, necesariamente, del principio que atribuye un finalismo a los seres, sobre todo al hombre. ¿Para qué va a existir una finalidad residente si no se completa con lo que llama Maritain "libertad de desarrollo"?

Creímos, pues, que el mejor modo de saber lo qué es y lo qué nos puede ofrecer la democracia, era hurgar en el hombre—mejor dicho, en la esencia humana—para hallar en sus categorías los fundamentos, y por ello la razón de ser de la estructura democrática.

Los múltiples conceptos sobre lo humano son vagos y, cuando menos, incompletos. El término se ha usado muchas veces con buen tino, pero con poca claridad. Precisamente el gran público lo ha sabido aplicar con acierto, pero sin conciencia exacta de su contenido. Para nosotros, lo humano es una *calidad*, una condición exclusiva del hombre, que se produce con motivo de la concurrencia en él de una serie de factores de los que es único beneficiario. Nuestra tarea ha estado encaminada a la busca de esos factores, cuya objetivación nos ha de permitir establecer la estructura de lo humano y determinar las formas más generales por las que tiende a realizarse en la vida.

Al preguntarnos qué es lo que hace que seamos humanos, hemos tenido que recorrer las manifestaciones de los hombres para separar como elementos de juicio aquellas que la intuición histórica considera con categoría humana. No pudimos meramente atenernos a la definición de

los especialistas en las diversas ciencias particulares que tratan del hombre, como la biología, la psicología, la sociología, la antropología, porque para cada una de ellas el interés está centrado, no en desentrañar lo humano en sí, sino en el aspecto que conviene a sus respectivas esferas. Por ello era el camino de la filosofía el único que podía servir a nuestra pesquisa.

De todas las realizaciones culturales, el *humanismo* era como una invitación para el esclarecimiento. Pero el humanismo, objeto de estudio para la filosofía, ha sido, por lo general, circunscrito a la tendencia que durante el Renacimiento produjo el amor y el culto a la antigüedad clásica, aunque se ha apuntado el detalle de que esta predilección era debida a la independencia del espíritu humano, es decir, a su dignidad y valor autónomo. Nada nos dice ese concepto si no buscamos la razón de tal predilección.

En su obra *El Desarrollo Humanista de la Historia*, Armando Tagle dice que el humanismo, referido al renacimiento de la Antigüedad clásica, es completamente estrecho e impropio, por lo que hay que buscarle categorías permanentes y universales, recordando que ya en Pico de la Mirándola aleteó esa ambición, y añade a este respecto que "la valoración del hombre por la inteligencia" es el carácter universal del humanismo.

Para Burckhardt, el humanismo significa el descubrimiento del hombre en cuanto al hombre y, consiguientemente, la reafirmación de todo lo humano, tanto en el sentido del individualismo

como en el de "humanidad". Para Maritain, el verdadero humanismo es el cristiano, porque es el integral. Todos estos conceptos, que en el fondo coinciden, nos dicen *cómo* se produce el humanismo, pero no *qué es* el humanismo esencialmente. La ausencia de un conocimiento de esta clase ha conducido a la aparición de variadas corrientes filosóficas, portadoras todas ellas de un humanismo que consideran el genuino, y que están proclamando la necesidad de un nuevo ideal humano en la crisis del mundo actual. Son las más importantes de estas direcciones el humanismo cristiano o integral, el socialista, el neohumanismo liberal, el pragmatista y el existencialista. "En todos ellos—dice Ferrater Mora—hay una tendencia a sustituir la noción renacentista y moderna del individuo por la más completa de la persona", es decir, por el hombre como portador de espíritu. Entre estas direcciones se destaca el "humanismo trascendental", que representan, entre otros, Ortega y Gasset, Heidegger, y Jasper, en el que se parte, para su caracterización, de la coexistencia del hombre y el mundo, entrelazados y en correlato insuprimible.

Una ciencia de la existencia humana, como pretende Juan Adolfo Vázquez, el pensador sudamericano, no podría tratar de los aspectos fenoménicos, sino de la substancia del ser, por lo que tendría alcances de ontología. Por eso estimamos que las categorías de lo humano no se pueden establecer teniendo en cuenta un aspecto del hombre, sino que es preciso considerarlo integral-

mente. El Renacimiento y el individualismo moderno lo han visto sólo como un *todo individual*; la filosofía personalista ha hecho con frecuencia abstracción de sus otros aspectos para tomarlo, exclusivamente, como un *todo personal*; y el socialismo ha tendido a estimarlo una mera *parte de la sociedad*. Mas, como el hombre es una unidad compleja y paradójica, no es posible dar un paso hacia el esclarecimiento de su verdadera naturaleza sin tener en cuenta, al mismo tiempo, la variedad de sus factores.

Por eso no es suficiente distinguir entre vida, psique y espíritu, tan acertadamente delimitados por Scheler. Es preciso que aceptemos al mismo tiempo que esa trinidad de naturalezas se corresponde o manifiesta con otra trinidad compuesta por dos unidades o todos y una fracción o parte: el *todo psico-físico* del *individuo;* el *todo espiritual* de la *persona*, y la *parte* integrada por el *ser social*. Para nosotros, además, no basta con este doble juego de elementos para que se constituya la unidad estructural de lo humano: es preciso que adopten cierta configuración en sus relaciones, que se encuentren ordenados en una forma dada, que se establezca entre ellos determinada *jerarquía*. Lo humano no puede ser, por tanto, una esencia estática, sino una estructura dinámica, ya que por sus relaciones jerárquicas, lo espiritual ha de tener privanza sobre la psique y la vida, y la persona sobre el individuo y el ser social.

Una estructura así, no puede ser objeto de divi-

siones o supresiones sin que padezca su naturaleza total. Cualquier mutilación, atrofia o hipertrofia de su unidad, sería acompañada de la deshumanización del hombre. Ese es el peligro que corren temporalmente los pueblos cuando los regímenes de convivencia se proponen, o desconocer algunos de los factores de la estructura, o reordenarlos con otra forma de relación. Y decimos que temporalmente, porque no debemos olvidar el supuesto aristotélico de que hemos partido: si existe una finalidad residente, la esencia humana acabará por buscar y encontrar su equilibrio; a estos esfuerzos misteriosos del finalismo, que se traducen en modos nuevos de cultura, es a lo que nosotros llamamos *humanismo*.

Por eso nos ha parecido una relación necesaria la que venimos estableciendo entre lo humano, el humanismo y el régimen de convivencia. El problema de la educación se presenta, por supuesto, cuando seguidamente nos preguntamos si el hombre, por el hecho de contar con todos los factores esenciales, ya puede considerarse humano. Para nosotros, dado que hemos estimado que este objeto no es mera esencia estática, sino dinámica por el ejercicio que implica el mantenimiento de sus relaciones, lo humano es calidad adquirida en el hacer de la vida. La ética posibilita la norma para el desarrollo de esas relaciones, la educación es el esfuerzo por su logro.

También el problema de lo infrahumano y de lo sobrehumano está subordinado a esta cuestión. En el primero se produce una ruptura en la je-

rarquía interior, y los factores subalternos predominan sobre el que ha ejercido la privanza. En el segundo se ha logrado una sumisión tan absoluta de los elementos supeditados, que todo el hombre se ha vuelto persona. Es indudable que ha habido etapas en que los hombres parecen haber descendido al primer nivel, y otros momentos en que trasciende un halo sobrenatural la cabeza de algunos seres.

Todo el contenido de la estructura humana puede ser estimado objetivamente por sus manifestaciones, ya que ella muestra, como una radical característica, la trascendencia hacia instancias diversas. En efecto, la persona tiene en los *valores* sus objetivos básicos; el individuo los encuentra en lo que llamamos *intereses*, y el ser social los halla polarizados en un especial complemento de su necesidad, la *seguridad*. El carácter humano de la conducta requerirá, como es natural, que exista una jerarquía entre estas instancias, relacionadas por las mismas normas éticas que regulan la estructura interior.

Es requisito para la realización de los valores, la existencia efectiva de otro valor en que se asienta la función trascendente de la persona y del individuo: la libertad. De aquí que empecemos reconociendo, para el desarrollo de lo humano, la necesidad de que el régimen de convivencia mantenga en alguna forma la posibilidad de ser libre.

Creemos que sería ventajoso, antes de considerar de qué manera el sistema social es resultado

de esa busca que la finalidad residente efectúa para realizarse, fijar los conceptos sobre los tres factores ya citados que integran la estructura de lo humano, y sus instancias propias.

Eubank, el autor de *Los Conceptos de la Sociología,* define al hombre como un ser que, siendo psico-físicamente autosuficiente, necesita, sin embargo, de la compañía y relación con los otros hombres. Esto se produce en virtud de que, a pesar de su autosuficiencia, está dotado de deseos y propósitos que no pueden ser satisfechos de modo aislado: por eso el hombre es necesariamente social. Como vemos, no hace más que ratificar las viejas tesis de Platón y Aristóteles.

Sin que esto contradiga lo anterior, nosotros estimamos que la condición social del hombre, que forma como ya hemos dicho parte esencial de su ser humano, evidencia la necesidad de enfocarlo integralmente. Por dicha condición nos sentimos parte y el aseguramiento de esa participación es nuestro principal objetivo. La *seguridad* viene a ser su instancia característica. El ser social funciona en este sentido, respecto al hombre integral, como la raíz de un árbol que lo asegura y nutre para que pueda florecer.

Por esta razón no podemos compartir la tesis del nominalismo sociológico que desestima a la sociedad como un ser substante. La sociedad no es un ser natural, como han pretendido ingenuamente los realistas, pero es un ser de naturaleza "sui generis", cuya existencia se prueba por el hecho de que somos sus partes, y de que, como

tales, nos pronunciamos y lo buscamos para poder existir.

El individuo, que somos también, es nuestro todo psico-físico. Fué esta entidad confundida muchas veces con la persona, tal vez por el hecho de que ambas son nuestros todos. El individuo se hace sentir a través de la subjetividad, por eso es la fuente del egoísmo. Pero el egoísmo, en cierta dosis, es necesario para la integración de lo humano. Es en la jerarquía que la persona ejerce sobre él donde está determinado hasta qué punto debe alcanzar esa dosis para que lo humano no padezca.

La intuición de la gente ha puesto énfasis en esa medida precisa de egoísmo que es lícita, y así oímos con frecuencia decir que es humano que Fulano defienda sus intereses, pero no que se exceda. Por eso el individuo no tiene perspectivas universales, sino particulares, ni apetencias absolutas, sino relativas, y sus instancias están concretadas en dos clases de intereses básicos: los vitales y los utilitarios. El hecho de ser el individuo el portador de la vida, lo lleva, al mismo tiempo, a manifestarse utilitarista, dada la función que tiene de preservarla.

En algún momento de la historia se ha puesto el acento de la cultura sobre este factor de nuestro ser y se ha calificado de *humanismo* su manifestación. Entonces se ha dicho que el humanismo es volver a darle a la vida el fuero que le corresponde en nuestra existencia. Sin embargo, para nosotros, esto es sólo verdad hasta cierto

punto. La desestimación del individuo, como portador de la vida, es sólo una de las causas que pueden motivar el desequilibrio de lo humano; y la reintegración de sus fueros es también uno de los motivos que pueden causar un brote cultural de humanismo, como ya hemos afirmado antes.

Cuando torna por ese camino el equilibrio perdido, el humanismo es una reacción vitalista; pero si fuera otra la ruta a seguir, a consecuencia justamente de la hipertrofia del individuo, como sucedió en el pasado siglo, la precariedad del ser social le llevará a reaccionar sobre la cultura, y el humanismo tendrá sentido socialista. Recordemos, a este respecto, a Fernando de los Ríos, propugnador de un humanismo socialista de honda significación.

Mas, si la hipertrofia del individuo primero, y del ser social después, como está sucediendo en el mundo occidental, llevan hasta sus últimas consecuencias el desquiciamiento de lo que hay más genuino en el hombre, nos parece consecuente esperar la reacción de un humanismo de acento personal, un humanismo transido de posibilidades infinitas, pues de su logro cabal puede derivarse un nuevo nivel de perfección para la Humanidad.

Por eso la persona, como tercer factor del complejo humano, es "un gran misterio metafísico", según frase de Maritain. Sin embargo, Scheler, que la ve como algo dinámico, la considera como el haz de los actos espirituales. La ontología me-

dieval aceptó la concepción filosófica de la persona dada por Boecio, quien la veía como "una substancia individual de naturaleza razonable"; es pues el pensamiento cristiano el que la descubre y define, por primera vez.

La desubstancialización que hace la metafísica contemporánea al estimarla, no como una individualidad ni como una substancia, sino como un haz de actos, no obsta, a nuestro modo de ver, a considerarla identificada con el espíritu. Preferimos, por eso, adscribirnos al criterio de los que la miran como "individuo espiritual".

"La persona no podría llamarse tal—dice Ferrater Mora—si, como el individuo, se dejara regir por su propia subjetividad... tampoco si destruída su singularidad se convirtiera en parte de un todo. La persona es persona sólo porque su individualidad trasciende de sí misma a instancias superiores: hacia Dios, hacia un Absoluto, hacia los valores."

He aquí por qué es ella el factor capital de lo humano, no sólo por presencia, sino por jerarquía: toda la estructura de nuestro ser aparece configurada con referencia a la persona, y a través de un ordenamiento ético en que, si bien entra el reconocimiento de otros factores, es siempre con el carácter en éstos de supeditación.

En esas breves, pero fascinantes páginas que Francisco Romero ha escrito bajo el título de *Filosofía de la Persona*, dice "que el espíritu es la forma más reciente de la realidad, y que a ratos muestra la debilidad conmovedora de un recien-

nacido", queriendo significar, sin duda, que el hecho de hacer valer la jerarquía de la persona en la estructura humana, no es por cierto una hazaña primaria del hombre.

Con motivo de la independencia de lo subjetivo, la persona es capaz de la objetividad y de la universalidad. Por trascender hacia las instancias de esta clase sin tener en cuenta conveniencia alguna, podrá alcanzar las dimensiones de lo absoluto. Por eso se comprende la importancia que tiene para ella la libertad. De este valor proviene todo lo que la vida humana ha realizado: por independizarse de la naturaleza, ha creado la ciencia; por expresar su libertad inmanente, el arte; por comprender en unidad todo ese esfuerzo de liberación, la filosofía; y por alcanzar las fuentes de su libertad, la religión.

La libertad puede manifestarse como espontaneidad, en su forma más lata; entonces "es el poder de obrar en virtud de la propia inclinación interna, sin sufrir coacción alguna impuesta por un agente exterior"—dice Maritain al referirse a la espontaneidad, y agrega:—"admite entonces toda clase de grados, desde la espontaneidad del electrón que gira "libremente" alrededor del núcleo, hasta la espontaneidad de la yerba que crece "libremente"...; "Cuando franquea el mundo del espíritu, siendo entonces espontaneidad de naturaleza espiritual, deviene en libertad de independencia, en tanto no consista únicamente en seguir la inclinación de la naturaleza, sino convertirse en sí mismo, activamente, en el principio sufi-

ciente de su operación; en otras palabras, en poseerse, en perfeccionarse y expresarse a sí misma como un todo indivisible en el acto que se produce. Por eso existe solamente en los seres que tienen también libre arbitrio y presupone, para llegar a su fin, el ejercicio de éste".

"La libertad—dijo insuperablemente José Martí—cuesta muy cara, y es necesario, o resignarse a vivir sin ella, o decidirse a comprarla por su precio". Esta frase no sólo tiene vigencia para la libertad política, sino también para la libertad metafísica de nuestro ser, de ahí la dimensión dramática de la frase del propio Maritain que nos dice: "El hombre no nace libre, sino en las potencias radicales de su ser; se vuelve libre haciéndose a sí mismo la guerra, y gracias a muchos dolores."

Esto nos recuerda que la libertad de la persona sólo puede hacerse trascendente, cuando ha logrado imponer su jerarquía a todos los factores de la estructura humana. Por eso, ser libre, no es hacer lo que se quiera—lo que quiera el individuo—sino lo que se deba.

¿En qué forma la organización de la convivencia puede facilitar o entorpecer todo esta configuración? Es obvio que un régimen que regulara la vida social, para tener rango humano, ha de posibilitar el desarrollo de esta naturaleza en los hombres.

La sociedad, esa red de interrelaciones a que nos arrastra el ser social, constituye lo más importante del mundo en que nos movemos, mundo

en que se ha transformado, por la intencionalidad que a él aplicamos, lo que es sólo medio ambiente para el animal. A semejanza de lo que sucede a los seres naturales—lo que ha llevado a muchos a extremar las analogías—las interrelaciones se van haciendo concretas en las instituciones, en los agregados, en los organismos sociales. Dos fuerzas antagónicas, emanadas de los hombres, en virtud de su sociabilidad e individualidad, se traducen en corrientes asociativas y disociativas. Ellas, como sucede con la inercia y la gravitación en el universo físico, mantienen organizado en cosmos dinámico el universo social.

Y en este oleaje la vida humana encuentra los elementos precisos para su realización, facilitados a veces y otras dificultados por el régimen de convivencia imperante.

Resumiendo hasta ahora nuestro pensamiento diremos que el hombre, dotado de una estructura humana, cuya finalidad residente lo lleva a realizarse, crea una trama maravillosa, que es la cultura, en cuya urdimbre se van bordando las creaciones con que procura objetivar, y a la vez desenvolver, el contenido de su esencia. Entre estas creaciones aparece con singular relieve el régimen democrático, cuyo objetivo básico—es nuestro criterio—consiste en posibilitar la plena humanización de la sociedad; es decir—y no creemos que hay exageración en ello—crear un *humanismo permanente* en el mundo.

La vaguedad que ha rodeado el término *democracia* ha producido que se le defina por unos

como una forma de Gobierno; por otros como una forma de Estado; por algunos como el procedimiento mayoritario usado por un pueblo para determinar a sus gobernantes y solventar los asuntos públicos, etc. Para nosotros, y teniendo el fundamento de todo lo anteriormente expresado, la democracia es, en primer lugar, un régimen integral de convivencia, constituído por un sistema institucional, tan amplio, que abarca todo el campo de la vida social. No tenemos más que analizar la tabla de derechos, de libertades individuales, mantenida hoy en cualquier pueblo democrático, para percatarnos de que dichos derechos abarcan toda la trama de la vida: pensamiento, palabra, culto, locomoción, enseñanza, investigación, asociación, trabajo, etc., todo lo que el hombre es o hace se recoge y tutela en todas ellas.

Pero la democracia no es sólo un sistema integral de convivencia, sino que su regulación gira sobre dos valores que hemos visto que constituyen el requisito esencial para que los tres factores de lo humano puedan realizarse: la *libertad*, tan cara a la persona y al individuo; la *seguridad*, tan indispensable al ser social.

El *liberalismo* fué el movimiento político-social que tendió a la definición y conquista de una tabla de libertades mínimas en el ordenamiento de los pueblos. Pero el liberalismo no es la democracia, aunque sí ha resultado su vanguardia y en parte, su agente más eficaz; hoy sabemos que la democracia desborda el liberalismo y a veces encuentra en él un acre censor.

Si nos atenemos a los puntos de vista que hemos venido sosteniendo, es comprensible que el imperio de un sistema estrictamente liberal, provocara el desequilibrio humano, por haberse realizado con vistas al individuo, y a costa, más que nada, del ser social. Por eso tuvo que producirse un movimiento de reacción contra el individualismo y su defensor, el liberalismo; movimiento de tendencia absolutamente social, acompañado de las manifestaciones humanistas a que ya hemos hecho referencia. Ese movimiento, si bien antiliberal, no era entonces, antidemocrático, porque aspiraba a alcanzar el reconocimiento del otro valor básico, sobre el que se estructura la democracia: la *seguridad*.

A sus esfuerzos se debió que la democracia pudiera completar sus dos márgenes, y facilitar al hombre, dentro de su ordenamiento, las instancias que precisa su condición humana. En esta tarea de complementar su estructura se encuentra sumido aún el mundo occidental. Los derechos de seguridad han tenido que ser arrancados, uno a uno, al liberalismo radical, que, hijo al fin del racionalismo moderno, pensó que sólo de libertad vive el hombre. Pero el hombre no vive sólo de libertad ni tampoco sólo de pan, por lo que, dosificar ambas cosas, resulta la tarea que hoy más pesa y dificulta la plenitud democrática.

Estas dificultades se han acrecentado por la impaciencia con que, en nombre del ser social, se pretende borrar cuanto el liberalismo intuyó y alcanzó respecto al individuo y la persona. Y la

democracia, como el adolescente de los Maceo, a quien le faltaba todavía estatura para sustituir a sus hermanos heridos en la guerra, tiene que ir alcanzando su plenitud mientras la necesidad la hace batirse con sus enemigos de la derecha y de la izquierda.

Su lucha con el totalitarismo tal vez llegue a alcanzar caracteres apocalípticos; su lucha con el individualismo radical le desangra las entrañas, restándole fuerzas para el momento decisivo. Que es el régimen que hasta ahora resulta más operante para lograr el desarrollo humano, no se puede dudar. "El tipo de vida que produce—dice Ortega y Gasset—no será el mejor imaginable" pero "el que imaginemos mejor tendrá que conservar lo esencial de sus principios".

Nosotros no dudamos de su triunfo definitivo, ni de que un día, un nuevo soplo palingenésico haga florecer la cultura con el más pleno de los humanismos.

CONFERENCIA II

MEDIOS Y FINES EN LA ESTRUCTURA DEMOCRATICA

Hemos sostenido que el carácter teleológico del hombre y de su obra los lleva a buscar medios operantes para realizar los fines a que están llamados. La democracia, como régimen de convivencia, y por ello, como vida humana objetivada, busca esos medios para el mejor cumplimiento de sus propósitos.

Como producto histórico, la democracia no ha nacido completamente desarrollada como Minerva de la cabeza de Júpiter, y las metas que se ha señalado en una etapa dada, no han sido más que los medios para lograr el fin último. Así la declaración y garantía de los derechos del hombre, conquista fundamental del liberalismo de los siglos XVIII y XIX, es sólo el medio para posibilitar la realización de la persona y del individuo, cosa necesaria para la cabal humanización de la sociedad.

Este, que es el verdadero fin último de la democracia requiere, además, igual declaración de los derechos de carácter genérico, indispensables

para el ser social. Ya sabemos que esta misión ha correspondido al socialismo de los siglos XIX y XX.

La observación de su desarrollo histórico nos ha permitido concebir la democracia como un sistema institucional destinado a regular integralmente la convivencia de los seres racionales, teniendo su fundamento en la naturaleza de la sociedad y hallando su objeto en posibilitar la calidad humana del hombre, mediante una estructura en que se equilibran dos valores: la libertad y la seguridad.

Por tal motivo, a más de los fines inmediatos —constituídos por la conquista de estos valores— y del fin último, que es posibilitar la humanización del hombre, la democracia ha requerido variados *medios*, que son como los instrumentos que le han permitido realizar su obra. Estos medios tienen un mero carácter de procedimiento, y no pueden, en modo alguno, ser confundidos con la democracia misma.

A nuestro modo de ver, uno de los más grandes problemas que confronta este régimen, en algunos países sobre todo, es la confusión entre dicho sistema y sus medios, principalmente con el denominado procedimiento electoral mayoritario. Reducida a mera cuestión de número, la democracia se convierte en algo peligrosamente relativo, perdiendo toda su integridad substantiva. Ya veremos la vaguedad y daño que conlleva esa confusión, generándose lo que nos vamos a tomar la libertad de llamar *relativismo democrático*, que

significa que la democracia, carente de estructura propia, concentra todo su ser en un número de voluntades que varía constantemente y que, al acaparar todo el poder y autoridad, dispone de modo arbitrario de la libertad y seguridad sociales.

La hazaña de la declaración de la libertad tiene su culminación en la obra del liberalismo de los siglos XVIII y XIX. Fué un largo proceso iniciado en la antigüedad griega y coronado por las revoluciones norteamericana y francesa en ese período llamado de las luces. Recordemos la exactitud aristotélica cuando dice en el Cap. V del Libro III de la Política: "en la democracia son iguales todos los individuos por la libertad", pero en puridad de verdad, entonces no eran individuos más que los ciudadanos. Al extenderse su connotación a todos los hombres en los tiempos contemporáneos, se enumeraron, definieron y garantizaron en las Constituciones las libertades mínimas. Era el triunfo postrero del ímpetu individualista que se había revelado con el Renacimiento.

El tercer factor de lo humano, el que quizás había sufrido más con ese esplendor individualista, fué el ser social. Para comprender la forma y alcance de su reacción frente al liberalismo, permitiendo que se precisara la otra orilla de la democracia, expongamos esquemáticamente el funcionamiento de ese factor de nuestro ser humano mediante el cual se establece toda la vida de relación.

La necesidad de la convivencia con otros seres

de la misma especie al objeto de satisfacer los deseos y propósitos de que está dotado el hombre —a pesar de la autosuficiencia de su unidad psicofísica—ya dijimos que era la causa, según Eubank, del fenómeno social. Expusimos entonces que disentíamos del radicalismo nominalista en el campo sociológico, así como del realista, por cuanto aceptábamos que la sociedad tenía una realidad en sí misma, que era algo más y muy distinto de la suma de sus partes. Estimábamos que la prueba de esa substantividad se encontraba, precisamente, en que teníamos en nuestra estructura humana una entidad que nos hacía sentir parte de aquel todo del cual no podíamos, por otro lado, prescindir. Para nosotros, la sociedad tiene una *substantividad adquirida,* consecuente de la interrelación humana, y constituye una realidad de carácter orgánico, dentro de la cual puede, únicamente, desarrollar el hombre su auténtica naturaleza.

La participación de cada uno de nosotros en este ser orgánico, se efectúa siempre a través de un papel o rol previamente establecido. Estos papeles del ser social han sido llamados por Ortega y Gasset y Recaséns, a quienes se debe la sugestiva tesis, "esquemas cristalizados de conducta genérica", porque al tomarlos y actuar a través de ellos, lo hacemos despersonalizados y desindividualizados, llamándonos meramente maestros, discípulos, vendedores, compradores, gobernantes. Sin embargo, para nosotros la reacción o comportamiento humano es siempre social, ya sea per-

sonal, individual o genérica, no sólo por el hecho de la fusión que se produce inevitablemente entre estas manifestaciones, sino porque todas ellas requieren la atmósfera de la sociedad para producirse, lo que les imparte categoría social.

El mismo Recaséns, a pesar de considerar con este carácter únicamente lo genérico, subraya la influencia que tiene cada una de estas manifestaciones en las otras; así, el rol o papel que el ser social se impone es determinado, en gran parte, por el propio individuo y persona. Por otro lado, dicho papel no se cumple en todos de modo igual, sino que una serie de factores individuales y personales, como la vocación, el interés, el deseo de sobresalir, la originalidad, hace que cada uno lo realice de modo diferente; así, no son iguales todos los maestros, ni todos los discípulos, ni todos los gobernantes; y, a la vez, en las reacciones individuales y personales, influye el papel que en la sociedad ha venido desarrollando cada hombre.

Llamaremos *socialización* al proceso por el que se identifica un individuo con su papel genérico; y uno de los problemas de la educación de nuestros días es adaptar al niño a esa función social, que le permitirá, no sólo el ajuste correcto al medio como parte de él, sino a la vez desarrollar sus propias posibilidades individuales y personales mediante sus relaciones de esta clase.

Para llevar a cabo su función social, a través de los múltiples papeles que le pueden corresponder, la vida del hombre requiere un valor esencial: la *seguridad*. Por ella no sólo tendrá un

rol, sino aquél que su personalidad e individualidad quieren que desempeñe. De ahí que resulte inadmisible reducir todos los problemas de la seguridad al exclusivo papel que corresponde al proletariado en la sociedad de nuestros tiempos. La razón de esta impropiedad deviene de la importancia desproporcionada que ha tenido el interés económico en la jerarquía de los valores actuales.

A la vez, esa preeminencia ha sido motivada por los éxitos de la ciencia aplicada a lo largo de la Edad Moderna, creando la máquina y trastornando el orden tradicional de los ideales colectivos. Así surgió el capitalismo, constituyendo una nueva estructura de la producción por la que los factores correspondientes a las materias primas y al capital se concentraban en una sola mano, frente al factor del trabajo. La preterición de que fué objeto este último en el reparto de los beneficios, avivó el contraste, que se manifestó en un desesperado esfuerzo por la asociación de los trabajadores, a fin de contrapesar el poder del otro elemento de la producción.

El proceso que siguió ese esfuerzo es bien conocido. Del plano de la conquista de derechos sociales para equilibrar el poder del capital, se pasó a una actitud distinta, fundamentada en una filosofía que estimaba al hombre como un ser gregario solamente y le brindaba la más absoluta seguridad a cambio de su libertad individual: esto, llevado al plano político, es ya el totalitarismo.

Entre las muchas cosas fundamentales en que

las dos filosofías se oponen, es una el reconocimiento que hace la democracia de la persona individual como substante, a la vez que la considera ser social y necesitada de seguridad; en tanto la filosofía totalitaria ha simplificado el problema, y al no reconocerla más que como ser social, le suprime, por innecesarias, todas las libertades. Mientras la democracia se afana por encontrar un equilibrio, el totalitarismo no tiene por qué buscarlo, porque él ha desconocido uno de los brazos de la balanza. Lo primero significa que el hombre puede encontrar en la convivencia los elementos para su desarrollo humano; lo segundo indica un proceso seguro de deshumanización.

Creemos que la democracia no ha logrado todavía constituir plenamente su vertiente social con la perfección con que ha podido establecer la que se refiere a lo individual, pero como la hemos estimado un ente histórico, no hay duda de que se completará en un futuro, porque la característica de los seres históricos es su desarrollo en el tiempo. Tal vez en ese sentido de perfeccionamiento se apoya Bergson para decir que la democracia es, "por esencia, evangélica".

De acuerdo con lo expuesto, el problema más grave que confronta este sistema no es ya establecer las seguridades de todos los grupos sociales, sino lograr el equilibrio entre esas seguridades y las libertades que ha reconocido al individuo. La estructura democrática no sólo se integra por la presencia de dichos valores, sino también con su

armonía. ¿Cuál será la fórmula de esta coexistencia de derechos, al parecer antagónicos?

Es decir, si la antinomia libertad-seguridad constituye el contenido esencial de la democracia, ¿hasta dónde puede extenderse la libertad para que la seguridad no se frustre y hasta dónde alcanzará ésta para que la libertad no peligre? Siendo fundamentales ambos valores resultan insuprimibles y la lesión de cualquiera de ellos significaría falsear el régimen. Sin embargo, a nuestro modo de ver, juzgamos más peligrosa la supresión de la libertad, ya que estimamos que, siempre que el hombre la posea, podrá mediante ella misma alcanzar la seguridad, como se ha visto a través de la historia; no así cuando al hombre se ha transformado en un ser gregario exclusivamente, pues carecerá de iniciativa propia hasta para errar.

Por otro lado, podría parecer suficiente una buena técnica constitucional al objeto de armonizar debidamente ambos valores. Pero por mucha que sea la eficacia del derecho, cuando es sólo abstracción, cuando no descansa en la realidad, es decir, cuando no responde a verdaderos estados de hecho, bien poco vale. A nosotros se nos ocurre que la fórmula de equilibrio de una auténtica democracia podría ser *el máximo de seguridad social compatible con un mínimo de libertad individual,* mínimo que se encuentra hoy contenido más o menos perfectamente en la parte dogmática de todas las constituciones democráticas del mundo.

Mientras no se termine por perfilar y garan-

tizar la seguridad, la propia libertad estará en precario, pues no sólo faltará estabilidad para su disfrute, sino se encontrará a merced de la propaganda antidemocrática, que la usará contra la propia libertad, mejor dicho, contra el propio régimen. Esto plantea otro problema a la democracia actual que aun no ha podido ser, no ya satisfactoriamente resuelto, sino ni siquiera debidamente planteado: el problema del alcance de la *tolerancia*.

Para los que todavía confunden liberalismo con democracia, para los que todavía no se han percatado de la verdadera estructura de ésta, la democracia es exclusivamente libertad y no puede, sin contradecirse, impedir que sus enemigos usen de esa misma libertad contra el régimen. Es decir, creen ingenuamente que, en nombre de la libertad, se puede ir contra la propia libertad. En otras palabras, creen que el régimen está obligado al suicidio.

Esta encrucijada del suicidio es, a nuestro entender, la consecuencia de un desconocimiento absoluto de lo que es la estructura democrática, por eso es un problema mal planteado.

Como la democracia no es sólo una tabla de derechos individuales, como hemos tratado de probar, sino que además se constituye mediante un conjunto de seguridades sociales y de una configuración equilibrada de esos factores, proponiéndose toda ella posibilitar la humanización de la sociedad y, por ello, del individuo, la democracia no tiene ni derecho ni deber respecto al sucidio.

Por el contrario, ha de defender su integridad frente a todo peligro, puesto que ella obedece, en última instancia, a un principio que la jerarquiza: servir la finalidad residente de lo humano.

Por eso, cuando se plantea el problema de que hasta qué punto la tolerancia democrática puede autorizar la intolerancia de sus enemigos sin contradecirse; hasta qué punto es lícito que la libertad sea usada para destruir la propia libertad, ha de resolverse con un planteamiento correcto de lo que es estructuralmente el régimen, lo que concluirá demostrando que las facilidades que ofrece uno de sus factores no pueden ser utilizadas para la destrucción del conjunto.

Hasta ahora nos hemos limitado a indagar acerca de los dos fines inmediatos que el régimen de convivencia objeto de nuestro estudio emplea como medios para la realización de su verdadero fin. Es decir, hasta ahora hemos visto a la libertad y a la seguridad ir apareciendo y constituyéndose institucionalmente en el decursar histórico, posibilitando que la persona, el individuo y el ser social se manifiesten y desarrollen. Pero hemos dicho que estos tres factores, por sí solos, no constituyen lo humano si les falta a sus relaciones la categoría jerárquica que complementa su verdadera estructura. Por eso, para cumplir su misión esencial, no basta a la democracia la posesión de aquellas instancias, sino que es preciso su ordenamiento, su jerarquización, de modo que sea el verdadero correlato de lo humano.

Para alcanzar tal orden y tal configuración, es

posible el uso de *medios* múltiples. Nosotros solamente nos limitaremos a señalar el *procedimiento mayoritario*, la *unión política* y la *educación pública*.

Ya hemos apuntado como el procedimiento mayoritario, que es sólo un medio, un instrumento de realización para determinar sus órganos de gobierno y cuestiones básicas, ha sido y es ingenuamente confundido con el propio régimen en sí. Tal vez la confusión tenga su origen en que el liberalismo concedió una igualdad hipotética a todos los hombres. Es incontrovertible que, si todos los individuos fueran verdaderamente iguales, sus opiniones valdrían lo mismo, y la opinión de la mayoría representaría el genuino sentir de la democracia. Habría una identificación entre esta voluntad y el régimen, identificación que impediría que pudiera ir contar su propia esencia.

Pero todo esto no es más que una hermosa esperanza. La igualdad de opinión implica la misma capacidad para decidir, y es incuestionable que ésta resulta muy diferente en los hombres. Lo ideal también sería que los de verdadera capacidad decidieran por los que no la tienen, pero llevar a la práctica este principio resulta hoy una cosa casi imposible.

Muchos intentos se han realizado para, no sólo contar, sino también pesar los sufragios; mas, por curiosa paradoja, todos los ensayos que se han hecho para mejorar este instrumento democrático han sido estimados como antidemocrá-

ticos. La demagogia se ha encargado de aventar la rebeldía porque, no lo olvidemos, este es el medio con que la democracia forja sus órganos de gobierno y decide cuestiones capitales.

Triunfando el número sobre la calidad, el procedimiento se ha tornado en una verdadera arma de dos filos, asestada sobre el costado del régimen. En efecto, la inconsciencia, la irresponsabilidad de los que poseen el derecho de opinar y decidir ha conducido a la quiebra del sistema, haciéndonos pensar que sus peores enemigos no son los que están fuera, sino aquellos que, desde dentro, falsean su esencia y lo conducen al descrédito y a la justificada crítica.

En este estado de cosas, la función política, de tan alto rango en su prístino sentido, ha derivado en politiquería; la propaganda usa los más inconfesables resortes para impresionar la enorme masa de electores incapaces, y se halagan los apetitos de la galería con promesas desorbitadas. Se vuelve al "slogan" de la Roma antigua y decadente: al pueblo hay que darle pan y circo—agregándose como justificación—y eso es lo democrático, porque es la voluntad de la mayoría. No es esto, precisamente, lo que pensó Lincoln cuando en 1863 definió la democracia como "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo".

Reducir ese instrumento a su justa función es hoy una hazaña de cíclopes. Nosotros no vemos más salida posible que aquella que encontramos siempre en el fondo de todos los problemas sociales: superarlos por la educación. Este proceso

puede que haga, aunque lentamente, lo que el liberalismo quiso que fueran todos los hombres para decidir con su opinión: *iguales*. Esa igualdad tiene que constituirse, necesariamente, a base *de idéntica responsabilidad*. Sin responder por sus actos de modo igual, no pueden los hombres pretender el mismo valor para sus decisiones.

Hasta ahora, la democracia no ha encontrado otro medio para establecer y renovar sus órganos de gobierno que el procedimiento mayoritario. Aun cuando la filosofía europea ha elaborado la doctrina del *consentimiento*, por la que se considera el acatamiento colectivo como un instrumento, asimismo, de realización en una democracia; en el fondo, el mismo consentimiento no es otra cosa que el procedimiento mayoritario, no formalizado en una justa electoral, sino implícito en la conducta de un pueblo que, sin coacción o extorsión alguna, acepta modificaciones fundamentales en su ordenamiento político o social. La única diferencia entre ambos procedimientos está en que en el uno, la aprobación está explícitametne expresada, y en el otro hay que inferirla de su actitud consentidora.

En realidad, la *unión política* y la *educación pública* no son más que aspectos de la misma cuestión. Por la primera entendemos la presión uniforme que las leyes e instituciones de un país ejercen sobre cada uno de sus componentes. Pudiéramos decir que es una educación de fuera a adentro, de tipo coactivo, que acaba por imprimir en los gobernados un parecido incuestio-

nable, dado la conducta homogénea que en ellos provoca. Esa fuerza, cuando actúa en una prolongada convivencia, conduce a la asimilación nacional, a la igualdad espiritual de los componentes de una verdadera nación.

Naturalmente que, para que pueda producir esos efectos, la unión política requiere que se apliquen las leyes por igual, es decir, que el principio de *igualdad ante la ley* sea un hecho, y que, en consecuencia, las normas jurídicas se *cumplan efectivamente* por todos los miembros de la comunidad.

Se quebranta hondamente esta función básica del Estado que constituye la asimilación de sus integrantes, y se adultera la naturaleza democrática del régimen, por dos causas, entre otras: o por mantener para individuos o grupos *privilegios injustos* frente a las leyes e instituciones; o por generalizarse entre los gobernados el *desacato o incumplimiento de sus principios legales,* cosa esta última que evidencia una grave quiebra en la estabilidad política de un país.

Los privilegios, de hecho, aun cuando no se declaren, van disociando la moral pública. Se pierde entonces por sus beneficiarios la *autoridad* y, mientras conserven el poder como mera *fuerza,* mantendrán una apariencia de estabilidad en las instituciones democráticas; más, en el momento que esa fuerza se pierda o debilite, se viene abajo toda la agritada estructura. En ese caso, lo que cae no es el régimen democrá-

tico, sino la caricatura en que se había transformado.

Si el privilegio produce tan corrosivos efectos en la unión política de una democracia, la generalización del incumplimiento de las leyes conduce al mismo fin, aunque por otros caminos. El resultado es la anarquía, con todas sus consecuencias.

En realidad de verdad, la acción corrosiva de los privilegios y del general incumplimiento de las leyes puede ser reducida, y hasta suprimida por la obra de la educación. En primer término, por esa forma de educación no sistemática, emanada de las costumbres públicas, que presionan y moldean a los individuos. Entre nosotros, la práctica viciosa de las autoridades de los tiempos coloniales consistente en acatar las leyes, pero no en cumplirlas, ha dejado honda huella. La sabiduría de Cervantes pone en el Quijote una frase que pudiera servir de norma para evitar, a este respecto, toda quiebra posible: Nunca dictes pragmáticas que no se vayan a cumplir, dice con profundo sentido ético y político.

Y tenemos, por último, el medio que significa la *educación pública*, la educación sistemáticamente impartida con el objeto de dirigir el desarrollo del hombre, de acuerdo con la filosofía que fundamenta el régimen político de convivencia.

No es por cierto cosa de nuestros días que la organización política de la sociedad considere la educación pública como el medio más impor-

tante para su cabal realización. En la República de Platón y en la Política de Aristóteles encontramos ya, perfectamente, definida esta importancia. De ahí que cuando un Estado alcanza su completa madurez, sea cual sea el sistema que lo organice, lo primero que hace es regular la educación pública, no sólo con el objeto de lograr la formación de elementos afines, sino también con el de evitar que se introduzca por esa vía la disolución del régimen.

En ningún sistema como en el democrático la preparación de los individuos resulta cosa de vida o muerte. Ya hemos dicho que, por herencia del liberalismo, se ha postulado la igualdad de capacidades para todos los hombres, al objeto de determinar con su opinión los asuntos más trascendentales, y como no hay modo de salvar tan arriesgado principio sino mediante la obra de la educación. Esto llevó a la democracia, desde los primeros instantes, a declarar la *obligatoriedad* y *gratuidad* de la enseñanza pública.

Mas, a pesar de haber tenido clara visión de sus debilidades y de sus posibles remedios, la democracia no ha alcanzado, sobre todo en algunos países, la suficiente madurez para ajustar su educación pública a un ideario que responda plenamente a la esencia del régimen. El ejercicio de la libertad y el aprovechamiento de la seguridad requieren cuidados especiales en un sistema educativo democrático, para que no se transformen en armas de dos filos, sobre todo si se tiene en

cuenta que la tolerancia es todavía llevada hasta la misma temeridad.

Antes de terminar esta indagación acerca de los medios y fines de la democracia, tenemos que tocar una cuestión que afecta en grado máximo la vigencia del régimen: el problema de las relaciones internacionales. Hasta ahora nos hemos limitado a plantear la cuestión de lo que pudiéramos llamar convivencia doméstica, pero hoy en día, dada la situación del mundo, dicha convivencia no es algo que se da aislado, sino que se encuentra hondamente afectado por las relaciones con el resto de los pueblos.

La ciencia, aplicada a la comunicación, ha conducido a un mayor acercamiento de los hombres. Ya el mundo no resultan tan grande y somos vecinos e interdependientes respecto a los más remotos países. Tal vez lo digamos con un poco de melancolía, pero así como en el orden individual hemos perdido el derecho a la soledad, en el orden internacional lo hemos perdido respecto al aislamiento. ¡Es el precio que la civilización ha exigido a la vida humana!

Nadie ignora que el progreso institucional doméstico fué siempre mucho más avanzado que el de las relaciones internacionales. En éste todavía los códigos son tímidos proyectos, y los acuerdos, muchas veces, papeles mojados. Sin embargo, esa estrecha relación que mencionábamos, determina a estas alturas, la necesidad de un régimen internacional acorde con el doméstico.

En busca de la libertad y seguridad del mundo se han lanzado los hombres hace tiempo. Muchos pueblos han presentado la contradicción de mantener una actitud democrática en lo doméstico y otra bien distinta en lo referente a su trato exterior. Un nuevo derecho se viene cuajando como resultado de todas las luchas sostenidas, y la aparición de una sociedad política internacional, en la que cada Estado delega parte de su soberanía, pone de nuevo en circulación la vieja tesis del contrato social, expuesta por Rousseau.

Llegar a un entendimiento de esta clase ha de resultar conveniente, entre otras cosas, para completar la estructura democrática doméstica, ya que la libertad y seguridad de los hombres en una sociedad cualquiera estarían a merced de las fuerzas compulsivas de los Estados más fuertes, y, por dos veces, se ha invocado en las dos Guerras Mundiales sufridas, el derecho a ser libres y seguras de las pequeñas nacionalidades.

Todo este estado de cosas ha preparado la hora de prueba que vive el régimen en el mundo. La Liga de las Naciones, primero, y la Organización de las Naciones Unidas, después, significan hermosos esfuerzos que ninguna democracia auténtica puede menospreciar.

Justamente, el 24 de este mes de octubre, se han de cumplir siete años de haberse constituído oficialmente este último organismo internacional, para quien los escépticos tienen una sonrisa despectiva y los creyentes una lágrima de esperanza. La Carta de constitución, que fué fir-

mada originalmente por 51 naciones, hoy cuenta con 60 países signatarios, los cuales se han comprometido a mantener la paz y la seguridad del mundo, así como a cooperar con el objeto de establecer las condiciones políticas, económicas y sociales que favorezcan los fines mencionados. Aunque no se nos ocultan los difíciles momentos porque ha pasado este organismo, nada nos autoriza a pensar que ha fracasado. Bastaría solamente la *Declaración de los Derechos Humanos*, el más democrático de los documentos internacionales que se han elaborado en el mundo, para justificar su existencia.

Por primera vez en la historia de la civilización, el esfuerzo colectivo no se dirige solamente a resolver disputas, sino que se dispone a conjurar las causas que, a veces de modo remoto, ocasionan la deshumanización del hombre: el hambre, la pobreza, la opresión, la discriminación, las enfermedades y la ignorancia, son las grandes calamidades—mariposas negras escapadas un día de la caja de Pandora—que instituciones operantes dentro de las Naciones Unidas, como es la UNESCO, tratan de erradicar para hacer posible que la calidad humana del hombre encuentre medio adecuado de realizarse.

De acuerdo con el viejo mito griego, los fracasos no deberán nunca desanimarnos totalmente, porque siempre logró salvarse la esperanza, que es una de las categorías más radicales del alma humana.

HUMBERTO PIÑERA LLERA

CONFERENCIA I

EL PAPEL DE LA FILOSOFIA EN LA ENSEÑANZA DEL PRESENTE

Hay una arraigada convicción en la generalidad de las gentes respecto a la naturaleza de la filosofía. La conseja popular suele representar al filósofo como una especie de ente bastante distanciado del mundo y sumido en un ámbito de perpetuas abstracciones, ajeno en consecuencia a la realidad que lo circunda. Esto en cuanto al que hace la filosofía, porque tocante a ésta suele predominar la opinión de que carece de toda utilidad, de toda eficacia práctica, y que por lo mismo no va más allá de lo que constituye un modo bastante elegante de perder el tiempo.

Tal manera de concebir al filósofo y a la filosofía proviene, a mi entender, de una inevitable *conditio sine qua non* de la actividad filosófica, a saber, el género propio de objeto que corresponde a la especulación filosófica. Porque la filosofía es precisamente esto que se acaba de expresar—*especulación*—, o sea actividad mental que no puede estar referida directa y concreta-

mente a ninguna manifestación de lo real. En este sentido sí que hay una irrealidad de lo filosófico cuando se le considera con todo rigor. Por lo mismo que la filosofía no puede estar referida sino a una *totalidad* presente en cualquiera de sus meditaciones y además su *objeto* con ser siempre diferente es sin embargo el mismo, sucede que la actividad filosófica puede parecer pura fantasmagoría, "castillos en el aire", como en algunas ocasiones se ha llegado a decir. Pero este es precisamente el punto inicial de nuestra disertación, a saber: tratar de demostrar cómo todo lo que a los ojos del profano se muestra como irreal y fantasmagórico por excelencia, es precisamente lo más real y menos ilusorio que puede haber.

Por cuestiones de conveniencia metódica vamos a referirnos primero al problema del *objeto de la filosofía*. Pero sería conveniente que antes nos preguntáramos por el objeto de algunas otras disciplinas del saber en general.

Considerado con todo rigor el objeto de cualquier rama del saber no difiere excesivamente del que parece corresponder a la filosofía. Se dice que la física tiene un objeto (la materia y la energía), que lo tiene la biología (los organismos), como la historia (los hechos acaecidos), la matemática (el número y las relaciones), y así sucesivamente. Pero, convengamos en esto: ¿en puridad de verdad, lo que denominamos el "objeto" de esta o aquella ciencia, es *realmente* tal objeto? Lo es, sin más, decisiva y definitivamente, sin requerimiento de ulteriores modificaciones,

de un afinamiento y precisión mayores? En modo alguno es posible contestar afirmativamente, y ahí está la propia historia de cada ciencia para impedirlo. Pero no termina aquí la cuestión del objeto en las ciencias. Pues resulta que aun aceptando que este o aquel ente sea el objeto de tal o cual ciencia, es menester entonces dar un segundo paso hacia su posesión y preguntar cómo es realmente el objeto, no ese que aparece, sino *el objeto de la ciencia en cuanto ésta ya se ha constituído en ciencia.* Porque una ciencia, sea la que fuere, no puede llegar a serlo más que a través de una concepción de la realidad constituída en objeto de dicha ciencia, y para lograr esto es indispensable realizar lo que admirablemente ha llamado Heidegger la "desconcretización" (*Entwickelung*) del mundo, o sea un sensible alejamiento, cada vez mayor, de la realidad bruta en sí. La ciencia de hoy está, en el estricto sentido de su rigor científico, mucho más distante de la realidad espontánea que lo estuvo la ciencia de Aristóteles y la de Galileo. No en balde ha podido nada menos que Einstein llamar a la ciencia de la física una "aventura del pensamiento".

No es posible, pues, como cree el vulgo, que la realidad de las ciencias sea, en contraste con la de la filosofía, una realidad verdadera. No cabe, por consiguiente, creer, sino ingenuamente, que la ciencia llama "pan al pan y vino al vino", pues en sentido estricto para la ciencia no existe el "pan' ni el "vino", sino estructuras y agregados

de átomos y moléculas. Ni el caucho sintético es del todo el látex que espontáneamente ofrece la naturaleza, porque resulta que hasta puede llegar a ser más caucho que el natural; ni tampoco el *ersatz* de la mantequilla es realmente mantequilla, aun cuando pueda convencernos más efectivamente que la grasa naturalmente extraída de la cantera de lo natural.

Y aquí empatamos con el otro aspecto de la cuestión, es decir, el que se refiere a la *totalidad* de la realidad. Lo que ocurre con la filosofía en este caso es que ha de referirse constantemente a una totalidad que la ciencia no puede considerar. Esta sí desrealiza el mundo, pues, como acabamos de decirlo, ni las síntesis del químico son absolutamente reales, ni el movimiento uniformemente acelerado del plano inclinado de Galileo es realmente el movimiento de este género que tiene lugar en la naturaleza; como tampoco el péndulo de la ciencia física es más péndulo que el real... o menos péndulo, pues depende del lugar que escojamos para considerarlo. Pero, venimos diciendo, la filosofía no se conforma con desrealizar una porción del universo, sino que aspira a su total irrealización. ¿Por qué? En esto reside la esencial justificabilidad de la filosofía, pues si pretendiera dirigirse a una porción de la realidad, estaría entonces resueltamente de más, pues sin duda que bastaría con la ciencia, cuya labor es de todo punto admirable. La filosofía tiene forzosamente que aspirar a una universalización de lo real, lo que equivale en definitiva a una desindividualización,

como es también el caso de la ciencia, pues para ésta a lo suma hay "pan" y no "panes", como no existe este o aquel vino, sino "el vino". También para la ciencia, entendido al revés de su real significado, "todos los gatos son pardos".

La aspiración filosófica a la totalidad, a la universalidad, rebasa, pues, el dintorno de lo genérico, de las especies y las clases, en las cuales se mueve por lo general la ciencia. También sucede que la universalidad de los principios y las verdades en que descansa la ciencia resulta estrecha para la especulación filosófica. La filosofía busca verdades de verdades y principios de principios, si se me permite la expresión. Como dice Husserl, la ciencia es busca de esencias fácticas, o sea que persigue la esencia que se esconde tras el hecho; pero la filosofía aspira a la captación de la forma de toda esencia. En síntesis, podría decirse que mientras la ciencia pregunta por la justificación del hecho a través de su esencia, la filosofía indaga sobre la justificación de esta esencia.

El saber de la filosofía es, por tanto, un saber más dilatado, más moroso y más difícil que el de la ciencia. Pero no sólo se justifica como el de ésta, sino que, bien vista la cuestión, la filosofía ha posibilitado siempre la ciencia, lo mismo en su origen que en su perduración, mediante las crisis a las cuales debe precisamente la ciencia su sobrevivencia. Y con esto último nos estamos acercando a la cuestión que motiva esta conferencia, o sea a la acción eficiente de la filosofía en el mundo real.

Quien se haya asomado, siquiera sea a la ligera, a la historia de la filosofía asentirá a lo que acabo de expresar, pues la filosofía aparece en la cultura de occidente con un papel rector del saber que nada ni nadie le puede regatear. Desde sus inicios en Grecia vemos a la filosofía interesada en los dos aspectos de la realidad en su totalidad, a saber: el mundo y el hombre. Ni siquiera en los primeros filósofos falta por completo la preocupación por dichos dos aspectos, aunque se hayan inclinado ostensiblemente a la meditación del cosmos. Y la ciencia física, como la matemática, la moral y otras aparecen originariamente en sus primeras manifestaciones rigurosas (bajo la especie de lo teórico) precisamente por el influjo de la filosofía. Vistas a la luz de la especulación filosófica, la cantidad, el número, la conducta, etc., comienzan a mostrarse en forma aparte y diferente de su consuetudinaria aplicación hasta entonces, o sea como actividades prácticas, lo que equivale a decir como prolongaciones del mero mundo natural. Al comenzar a "desnaturalizarse" el mundo da inicio a su manifestación realmente real, por extraño que esto pueda parecer.

La historia del pueblo griego es, en la porción más destacada de ella, una decisiva comprobación de lo que venimos diciendo, pues si algún hombre llegó a centrar decisivamente su vida en la filosofía y a regirla por ésta en considerable manera, este fué el clásico. Desde el siglo XII a. de C. hasta el IV d. C. la filosofía rige y determina la cultura y el destino de la Hélade. Y si no, trátese

de desconocer en la historia de este pueblo singular el papel que corresponde a un Parménides, un Sócrates, un Platón, un Aristóteles y se verá lo que ocurre. En el orden de la ciencia como en el de la moral influyen tan decisivamente que trascienden el marco espacio-temporal de su época y operan en culturas tan opuestas a la suya como el cristianismo.

En la integración y asentamiento del cristianismo toma parte tan considerable y decisiva la filosofía, que se puede decir que sin el basamento filosófico jamás el cristianismo hubiera podido alcanzar el esplendor y el poder de que disfruta. Los Padres de la Iglesia—San Agustín, San Clemente, Orígenes, etc.—así lo comprendieron desde el comienzo. Era indispensable inyectar en el cuerpo aún endeble de la fe cristiana la fuerza descomunal del logos de la filosofía griega, pues para consolidar la fe cristiana era menester fundarla en inconmovibles cimientos de razón. Y esto es lo que sintetiza San Anselmo de Canterbury en su famosa expresión: *Fides quarens intellectum* (la fe busca el apoyo del intelecto, de la razón). La razón no puede estar por sobre la fe, entiende el cristianismo, en el sentido de resultar superior a la fe por obra de un mayor convencimiento, ni tampoco ha de ser su antagonista; lo que por el contrario ocurre es que la razón es el complemento de la fe, la manera que tiene el hombre de tomar conciencia de lo que es anterior a toda razón, o sea la fe.

En el siglo IX, con el alborear de la cultura europea tras la noche de los siglos V al IX, vemos a la filosofía asumiendo el papel rector de la nueva cultura. Ya desde el mismo siglo V fué labor paciente y abnegada de los religiosos el rescate y reconstrucción de los elementos culturales fragmentados y dispersos desde la invasión bárbara en Europa. Son hombres como Rabano Mauro, Notker Labeo y Alcuino de York los que fundan las primeras escuelas, respectivamente las de Fulda, Gall y Tours (esta última por encargo de Carlomagno y a cargo de Alcuino de York, quien introduce la clasificación de las *siete artes liberales*). Y con mayor significado Juan Escoto Eriúgena, San Anselmo de Canterbury, Guillermo de Champeaux, Alberto el Magno, Santo Tomás, Duns Scoto y Guillermo de Ockam. Como igualmente Juan de Buridán, Gilberto de la Porrée, Nicolás de Oresme y el insigne Cardenal de Cusa, a los cuales debe notables aportes la ciencia. Toca a la filosofía en la Edad Media el doble papel de asegurar un fundamento racional al dogma y sistematizar el conocimiento en sus dos principales vertientes, a saber: la divina y la terrena. El saber es, pues, en la Edad Media una actividad confiada a la filosofía y por ella regida enteramente. *Lectiones y disputationes*, las dos formas básicas de la enseñanza medieval, han surgido justamente de la aplicación de la filosofía a las interpretaciones del dogma y constituyen los métodos pedagógicos de esta edad.

En la Edad Moderna el cambio radical y por consiguiente extraordinario que suscita esta nueva época se personifica especialmente en la figura del genial filósofo Renato Descartes. Y si bien no es el único personaje en la transformación del modo de concebir el saber en general, los que pueden ser señalados como antecesores y contemporáneos suyos son igualmente filósofos o lo son además de otras cosas. Es el caso de Giordano Bruno, de Tomaso Campanella, de los españoles Vives y Sánchez, etc. La filosofía de nuevo da la pauta para la transformación de la idea del saber y el logro de los principios sobre los cuales ha de descansar ese saber que en términos muy generales cabría designar con la frase de Vico y Galileo—*la nuova scienza.*

Porque así como en Grecia y en la Edad Media la filosofía muestra su decisivo influjo en la sociedad de cada una de esas épocas, también ahora en los Tiempos Modernos exhibe la misma característica. En la ciencia natural, en la moral, en el derecho, en la educación vemos el aporte singular de la filosofía. A partir de Comenius y su teoría realista de la educación y a través del individualismo de Rousseau, del método psicológico de Pestalozzi, de la ciencia de la educación de Herbart, de la influencia de Schelling en Froebel, de los métodos de la escuela dirigida de Horace Mann y la doctrina educativa de Barnard, hasta los lineamientos contemporáneos de John Dewey, es posible establecer en cada caso la influencia de una posición filosófica determinada.

En el tiempo que va de los albores de la Edad Moderna a nuestros días la enseñanza ha venido siendo predeterminada cada vez más por la filosofía, al punto de que, como es sabido, el estudio contemporáneo de la evolución pedagógica implica y exige el de los supuestos filosóficos en los cuales descansa dicha evolución.

Pero es precisamente en nuestra época y por consecuencia de la grave crisis que afecta a la totalidad del mundo, aunque para nosotros se contraiga de manera especial al occidente, que la filosofía puede y debe desempeñar un papel en gran medida significativo en la crisis a que se ha hecho referencia. Y tiene que ser así porque la crisis que nos sacude y sofoca es nada menos que la crisis de los fundamentos de la cosmovisión que el hombre de ocidente había logrado realizar casi a la perfección desde el Renacimiento. Y lo más grave de esta cuestión es que esos fundamentos son siempre, en el caso de cualquier *Weltanschauung*—lo mismo en Grecia, en la Edad Media o ahora—, algo que el hombre escoge y ordena a su modo, o tal vez mejor, según lo que las circunstancias históricas le permiten decidir. De este modo tenemos que la cosmovisión de los Tiempos Modernos, fundada primordialmente en los supuestos de una inmanencia y un atomismo *a radice* en el orden de la naturaleza, y de un individualismo y un voluntarismo ético en lo antropológico, ya no opera en nuestra época. Pues ya no es posible admitir una idea de inmanencia como la expresión de un autofundamento del

mundo natural subsistente en sí mismo. La física, de manera señalada, se ha encargado de aventar esta ilusión de nuestros antepasados, al profundizar en las entrañas del átomo y descubrir que la ley de causa y efecto, relativamente estable y válida en el reino de lo macroscópico, resulta inservible en el microscópico. Por otra parte, la creencia en un individualismo, también autosubsistente *sine die*, se evapora al comprobarse en la experiencia histórica la quiebra del voluntarismo ético, pues el hombre no puede ser radical y rigurosamente un ser moral porque extraiga esto último de su propia naturaleza humana. Tiene que hallarla en una trascendencia, que vista por el lado generoso de la dignidad del hombre se supone dirigida gradualmente a los supremos valores éticos y religiosos; y que contemplada por el lado de la indignidad del materialismo supone la absurda e intolerable deificación de algunos seres humanos a los cuales vanamente se pretende convertir en dioses, con el argumento de que son los llamados a inspirar el comportamiento de sus semejantes en la práctica de lo que ellos entienden que debe ser la forma de conducta individual y colectiva.

Y en la actualidad el mundo se enfrenta con el dilema de si ha de triunfar la persona como culminación del individuo, o si por el contrario lo individual debe ser reducido a la baja estofa de simples agregados, de meros números. Este dilema tiene que ser enfrentado por la filosofía contemporánea, la cual ya viene actuando en ese

sentido, como lo prueba la importancia que ha readquirido en los planes de enseñanza, lo mismo que en la orientación del ciudadano, por medio de disertaciones, libros, revistas y otros medios igualmente eficaces.

Por lo pronto el renacimiento de la filosofía es algo de que no cabe ya dudar. Desde hace por lo menos un cuarto de siglo la actividad filosófica viene recobrando, con un ritmo cada vez más acelerado, su perdido prestigio en el pasado siglo, especialmente en la segunda mitad. "Durante la segunda mitad del siglo—ha dicho con inimitable humorismo don Manuel García Morente—, la filosofía anduvo miserable, pidiendo perdón por su propia existencia, como diciéndoles a los científicos: ustedes dispensen, yo no tengo la culpa. Haré lo que pueda. Pedía perdón por su existencia, renunciando a sus propios problemas. De vez en cuando algún atrevido que se aventuraba a poner en duda las grandes generalizaciones de Haeckel, de Otswald o de Spencer, recibía en seguida un golpe en los nudillos: ¡Usted es metafísico! Y él decía: ¡Pobre de mí! ¡Soy un metafísico! Y entonces se sentía abrumado y desesperado. Este punto de vista no podía subsistir mucho tiempo. El espíritu humano no podía subsistir de esta manera. El positivismo es el suicidio de la filosofía; es la prohibición de tocar aquellos problemas que inextinguiblemente acosan al corazón y a la mente humana."

La explicación del descrédito de la filosofía, que con tan singular gracejo nos dà García Mo-

rente, se debe a que en el siglo pasado esos problemas que "inextinguiblemente acosan al corazón y a la mente humana" habían logrado atenuarse hasta dar la impresión de que no eran tales problemas más que en la calenturienta y desvaída imaginación de un "metafísico", vale decir de un delirante. Eran los problemas del destino del hombre, de si es o no es un ser hecho para la libertad, de la moral, de la fe y muchos más. Los descomunales problemas que el siglo XIX rechazaba, porque su acentuada estabilidad y la ausencia de flagrantes contradicciones de todo linaje, que hoy sobreabundan hasta ser lo normal, le excusaban de preocuparse por ellos.

La restauración de la dignidad y la importancia de la filosofía se ha revelado asimismo en el auge que ha alcanzado en la enseñanza secundaria y universitaria. Piénsese solamente en lo que ocurría entre nosotros hace apenas cincuenta años. Filosofía pura no la había en nuestros planes de enseñanza universitaria, donde lo filosófico era tolerado sólo bajo la especie de ciertos sucedáneos de indiscutible contenido cientificista, como la lógica y la ética positivistas, porque estaban dotadas de cierto carácter "práctico". Nada de metafísica, o de ontología, ni siquiera de historia de la filosofía. En cuanto a la segunda enseñanza la filosofía no contaba para nada. Y en contraste con esa situación vemos hoy cómo la filosofía es parte prominente de los *curricula* secundarios y universitarios y muestra una ostensible tendencia a aumentar cuantitativa y cualitativamente.

En el presente la filosofía ha readquirido también extraordinaria significación en el desarrollo de la personalidad basada en el cultivo de los más altos valores del espíritu y en el sentimiento de la libertad. Tal es el modo cómo lo concibe la Unesco y cómo trata de utilizar la filosofía.

La importancia que felizmente ha readquirido la filosofía se advierte en que dentro del vasto y complicado mecanismo de la Unesco hay una *División de Filosofía y Ciencias Humanas* que tiene por principal misión la de estudiar las mejores aplicaciones de la filosofía a los problemas de nuestro tiempo. Con esta primordial finalidad como divisa es que la mencionada *División* organizó el pasado año unas *Conversaciones sobre los problemas de la enseñanza de la filosofía,* que tuvieron lugar en París y a las cuales asistí como representante de la entidad que me honro al presidir. En estas tareas, que han continuado a través de un año en forma de intercambios con los delegados a dichas *Conversaciones,* se ha logrado redactar un informe en el cual aparecerán los resultados de esas discusiones de todo punto fructíferas. En dicho informe—a cuyo contenido no puedo hacer referencia ahora, por obvias razones de delicadeza—se verá en su oportunidad que las cuestiones cardinales allí tratadas son las que aluden a las ideas de libertad y comprensión entre todos los seres humanos. De manera que a la Unesco, desde su posición, le interesa primordialmente que la empresa filosófica corresponda al procomún, que haga su parte, porque sin duda

que puede hacerlo, en la elaboración de los supuestos en los cuales ha de descansar el mundo de mañana. La filosofía no se puede concebir en nuestro tiempo como recoleta labor de gabinete, sino que tiene que salir a la calle, desde luego que con socrática dignidad, para llenar su inevitable cometido. Y esto no quiere decir que por eso vaya a perder calidad o altura ideológica. No. Los eternos problemas seguirán siendo la *philosophia perennis*, pero ésta ha de ser piedra de toque para contrastar, como el agua regia en metal noble, la realidad de nuestra problemática. Porque como en los tiempos de Sócrates si la filosofía ha de servir hoy para algo ha de serlo como enseñanza, tanto en el profundo sentido platónico de preparación para la muerte, como en el no menos hondo de meditación sobre la vida, a que se refiere Spinoza.

Hoy ha vuelto la filosofía a su papel de *scientia scientiarum*, pues la aspiración a la totalidad y universalidad que la caracteriza es el medio eficaz para la nueva cosmovisión de la cual depende el destino subsecuente del hombre durante sabe Dios qué tiempo. Es menester volver a filosofar, como con efecto lo estamos haciendo desde hace ya algún tiempo. Pues de trecho en trecho advierte el hombre que todo aquello de que parecía poder prescindir requiere ser considerado de nuevo. Esa es la materia de la filosofía y con ella hay que trabajar otra vez. De aquí su vigencia y la importancia docente que reasume en nuestra circunstancia histórica.

CONFERENCIA II

LA FILOSOFIA Y LA CULTURA

La cuestión que motiva esta conferencia podría ser expresada en la forma siguiente: ¿Qué papel corresponde a la filosofía en el proceso cultural de ocidente, Pues no cabe duda que del significado de la filosofía en el *corpus* de esa cultura, de la cual forma parte, depende nada menos que su propia justificación. Vamos, pues, a ensayar una indagación con el ánimo de fijar del más claro modo posible la razón de ser de la filosofía.

Para ello debemos detenernos ante todo en la consideración de las formas típicas del saber que se han mantenido constantemente a lo largo del tiempo que lleva ya establecida nuestra cultura. Y no resulta demasiado difícil distinguir tres formas habituales del saber en general, que por lo menos desde Aristóteles se vienen manifestando, es decir: el sabr vulgar o empírico, el científico y el filosófico.

Esta clasificación, dicha así de pronto y en forma tan sencilla, es claro que resulta bastante ingenua, pero así y todo resulta indudablemente cierta, por lo que es preciso que preguntemos, no tanto por ella misma como sí por sus implica-

ciones en cuanto es punto de partida en el trabajo que nos hemos asignado.

Más que las tres propuestas formas de saber, lo que realmente importa a nuestro propósito es el género de actividad mental que las respalda, pues mientras el saber vulgar se basa en la *opinión* (la *doxa*), el científico lo hace en la *reflexión* y el filosófico en la *meditación*. La primera, o sea la opinión, no tiene por qué preocuparnos, pues constituye la manera de manifestarse el hombre ingenuo que se va generando en torno a las cosas, en un trato que les confiere paridad existencial con el hombre y cierta capacidad *sui generis* para condicionar favorable o adversamente la vida humana. De aquí el mito, la fábula y la superstición. En la *doxa* no se siente el hombre por sobre las cosas y a distancia de ellas, sino que, por el contrario, cree que son algo tan real y positivo como lo es él mismo, y que están dotadas de un poder, a las veces benéfico y a las veces no, que puede explotar según el caso, pero en cierta actitud sumisa ante ellas.

La reflexión, que corresponde como hemos dicho a la actividad científica, supone por lo pronto dos cosas, a saber: una es que el hombre le ha perdido el místico respeto a las cosas, de donde resulta que el científico es el hombre que se siente superior a ellas y en consecuencia capaz de examinarlas y decidir acerca de su verdadera naturaleza y su real significado. Otra es que ahora el hombre se distancia de las cosas, las coloca a ellas y se coloca él en cierta perspectiva

desde la cual, por lo mismo que ya no le son inmediatas, puede observarlas mejor, hacer que regresen desde esa distancia a que han sido situadas al centro de convergencia que es el observador y se reflejen en éste como regresa la luz al herir la pulida superficie. Y solamente así puede el hombre de ciencia tomar posesión de la realidad exterior e inmediata, es decir, por medio de un proceso de mediatización. La inmediatez del mundo real no es, pues, posible más que para la magra y periférica necesidad cognitiva del saber vulgar, pues el saber científico es complicación y distancia. Es, como vemos, un conocimiento de segundo grado.

¿Y el saber filosófico, Lo característico de éste es que en él no hay regreso de las cosas hasta quien las utiliza o las observa. Ni el inmediato y concreto del saber vulgar ni tampoco el mediato y en cierto modo abstracto del hombre de ciencia. La forma arquetípica del saber filosófico es la *meditación*, o sea un modo de saber en el que, en apariencias paradójicamente, se está a mitad de camino entre la inmediatez de las cosas según aparecen al saber vulgar y la mediatez en que se hallan respecto del científico. Y ha de ser así porque la meditación está fundada sobre el supuesto de una realidad cuyo conocimiento no puede sobrevenir como la consecuencia del manejo de cosas, en el sentido de lo individual y siempre de algún modo concreto, vale decir espacio-temporal. Para que la meditación pudiera ser manejo de cosas tendría que comenzar por

situarse en el tiempo y en el espacio, como lo hacen resueltamente el saber vulgar y el científico. Por eso decíamos líneas arriba que la meditación es un cierto intermedio entre la opinión y la reflexión, entre el saber vulgar y el científico, porque en tanto que a este último la diferencia del primero la distancia que pone entre él y las cosas (contrario a la inmediatez de hombres y cosas que encontramos en el vulgar), el saber filosófico está, diríamos, *en las cosas sin estar en ellas*. Y para aclararlo apelemos a un ejemplo.

Todos sabemos que la ciencia física aspira primordialmente a investigar los procesos de la materia en sus manifestaciones de fuerza y movimiento. El físico estudia lo que puede ser cada una de las manifestaciones de la materia bajo las especies de fuerza y movimiento. Pero no puede ir más allá. Mientras el hombre vulgar admite el movimiento y la fuerza tal como se le aparecen y trata de utilizarlos en la medida de sus posibilidades, el físico toma posesión frente a dichos fenómenos y tras el indispensable alejamiento se apresta a la averiguación de lo que le preocupa, a saber: en qué consisten respectivamente la fuerza y el movimiento. Pero no eso que se presenta brutamente como expresión de la *fuerza* (vbg. el impulso de un guijarro que se lanza al aire) o del *movimiento* (el desplazamiento de dicho móvil desde el punto de partida hasta el de llegada). No. Lo que le interesa no es tanto la *consecuencia* (diríamos que la manifestación externa) como la *causa* (aquello a que debe responder el

fenómeno). Mientras que la filosofía, por una parte, no se puede detener en la indagación de la posibilidad inmediata (el hecho bruto) que interesa al saber vulgar, ni en la inquisición de la mediata (la causa del efecto que es la manifestación externa), como lo hace la ciencia, sino que aspira a lo que podríamos llamar una *posibilidad de posibilidades.* Pero esto implica, por otra parte, que la indagación filosófica tenga que ser forzosamente totalizadora y universalizante, pues, en rigurosos términos de ciencia actual, las cosas dejar de ser mera individualidad para trocarse en tejidos de relaciones, tal como se condensa en la famosa expresión de Whitehead de que "no hay naturaleza en un instante" (*Nature and Life,* 1934, p. 48). Y de aquí la naturaleza *sui-generis* de la meditación filosófica, que en nuestro concepto es una expresión redundante, ya que un término significa exactamente lo que el otro. La meditación es algo del todo distinto de la simple opinión o experiencia ingenua como también de la reflexión científica, pues no sólo ha de actuar desde la totalidad hacia lo parcial e individual —al revés de lo que hacen el saber vulgar y el científico—, sino que, además, debe proceder no como respuesta al estímulo exterior (al modo de la ciencia), sino por lo que llamaríamos *impulso interno,* algo así como una "intencionalidad" que nos lleva a "poner" el mundo antes de indagarlo. La ciencia, en cambio, lo "sub-pone", o sea que lo da como algo en lo cual es posible y es preciso actuar de alguna manera. Si se me permite la

expresión de otro modo, diré que, en fin de cuentas, mientras la ciencia es un escepticismo de segundo grado, la filosofía ha de serlo de primero, total y absorbente en un comienzo. De donde el mito platónico (lo últimamente real y posible como lo que rebasa la experiencia sensible y la razón). De donde también el cartesiano afán de negar hasta donde sea posible lo real inmediato y mediato (*doxa* y ciencia); como asimismo el de Husserl en su famosa "puesta entre paréntesis"; sin hablar del *nichten* heideggeriano y el *néantiser* de Sartre.

Pero con todo y ser la triple distinción establecida entre los tres saberes señalados de gran importancia, no lo es exclusivamente si se le compara con otra característica cual es la siguiente: que mientras el saber vulgar y el científico no toman como objeto de su indagación *el saber de lo que se sabe*, la filosofía sí tiene que hacerlo, porque ocurre que el objeto de su inquisición *es y no es* la realidad, el mundo circundante. De aquí que la filosofía deba preguntar por el saber de lo sabible o lo que es lo mismo: por los fundamentos de todo lo que es posible llegar a saber. Mas esta busca de los fundamentos últimos, de esa *ultima ratio* que es la justificación de la filosofía—su sola justificación—, afecta decisivamente a quien la hace, en este caso al filósofo, cuya naturaleza es por consecuencia tan peculiar como la de la propia filosofía.

Ahora bien: el saber vulgar y el saber científico son siempre *de algo* y *para alguien*, en tanto

que el saber filosófico, además de ser en cierta medida ambas cosas, es algo más, de extraordinaria importancia, que vamos a intentar definir como saber *de alguien*, en el sentido de que, en alguna forma, surge con el sujeto cognoscente, le es intrínsecamente privativo. O sea que el saber filosófico lo extrae el hombre de sí mismo y en él queda. Tal vez a esto se deba la posibilidad de afirmar, como en efecto se ha hecho, que mientras es posible separar la actividad científica de aquel que la hace, la filosofía es inseparable del filósofo. Porque la meditación que constituye al filósofo es algo que forma parte indiscernible de la personalidad del que filosofa, de tal manera que el filosofar es un modo *sui-generis* y aquel en el cual culmina la esencia de lo humano en su forma más genuina y elevada, es decir, la *persona*.

Cuando el hombre se pregunta si debe ser o no ser libre, si hay o no hay Dios, si la verdad existe o es una quimera, en cualquiera de esos casos es a él mismo a quien le afecta esas cuestiones, pues la realidad circundante, tanto como las relaciones que ella mantiene con el hombre, quedan incólumes, pues la indiferencia de la naturaleza es rota por el hombre, quien aspira a entablar relaciones con la naturaleza, pero sin que jamás haya espontaneidad de iniciatitvas por parte de ésta. Recuérdese la admirable sentencia pascalina: "...Pero al matarle el universo, el hombre es aún más sabio que quien le mata, porque sabe que muere y la ventaja que el universo tiene

sobre él, mientras que el universo no sabe nada". (*Pensamientos,* VI, *Los filósofos,* 347, *in fine*).

Todo lo hasta aquí dicho se puede resumir diciendo que tanto el saber vulgar como el científico son saberes prácticos, pues, por una parte, son saberes *manipulativos,* y por otra implican una realidad a la cual se aspira a suplantar de algún modo: en la alimentación el hombre aspira a ser, *in partibus in fidelibus,* esa alimentación. En la ciencia las fórmulas, las leyes, las síntesis son siempre e inevitablemente subrogados de la realidad espacio-temporal. Pero, en cambio, en el saber filosófico no puede haber implicada una realidad ajena a quien la manipula o disfruta, porque no hay manipulación ni disfrute de algo por alguien, sino que ambos, el hombre y la realidad, son a la vez uno y el mismo ser. Recuérdese a este respecto la frase aristotélica de que, en cierto modo, el alma lo es todo. Y al decir esto quería dar a entender Aristóteles que el ser humano implica ya en sí mismo la total plenitud del cosmos. De ahí que el hombre sea ese *cosmos noetós* (ese mundo inteligible) del que hablaban los griegos. La meditación filosófica es un enriquecimiento de la personalidad humana a partir de su propio centro vital. "Meditar—dice también el estagirita—es un progreso del alma hacia sí misma".

Ha sido esta meditación filosófica—valga la redundancia—en gran medida la responsable de la cultura occidental, pues ha gravitado sobre otra idea de donde dimana la mencionada cultura, a

saber: la idea de *humanismo*, que consiste en esa peculiaridad espiritual por la cual un pueblo, en este caso el griego en un principio y luego la cultura grecolatina que de él procede, hace del *ideal de la perfección humana* la síntesis de sus aspiraciones. Toda la vida griega está regida, hasta en los momentos de mayor escepticismo—el caso de los estoicos, cínicos, epicúreos, etc.—por el afán de perfección humana designado con la palabra *autarquía*, o sea el autodominio del hombre a base de la máxima perfección. El humanismo es, pues, el cultivo del hombre y el culto de lo humano por medio de la constante exaltación de los valores constitutivos de la personalidad.

En función de esta idea directriz del humanismo se ha desarrollado la cultura occidental hasta nuestros días y ella es la responsable de ese noble y elevado sentimiento de admiración y respeto por la cultura y quienes la hacen. Porque lo más destacable en este caso es que la cultura ha sido, para el occidental, más que el repertorio de ideas, creencias y creaciones en que consiste —que no es poco en cantidad y calidad—, un *sentimiento* o una *actitud*, un especialísimo modo de concebir los valores supremos de la verdad, la belleza y el bien. La cultura es una aspiración hacia lo que, aun estando fuera de nosotros, está, sin embargo, desde el comienzo en nosotros mismos. "Aspirar a la cultura—ha dicho Max Scheler—significa buscar con clamoroso fervor una efectiva intervención y participación en todo cuanto, en la naturaleza y en la historia, es esen-

cial, y no mera existencia y modalidad contingentes; significa—como dice el *Fausto* de Goethe—, 'querer ser un microcosmos' ". (*El saber y la* cultura, Espasa-Calpe, Argentina, B. A., 1939, pp. 21-22. "Tal es, con efecto, la actitud definitoria de quien aspira a la cultura; tratar de llegar a ser un *microcosmos,* o sea un reflejo constante en aspiración y vibración de la totalidad del cosmos. Y a esto ha encaminado sus pasos desde el comienzo el humanismo como la clave de bóveda de la cultura occidental.

A la filosofía ha tocado la porción más considerable y a la vez más decisiva en el proceso de la cultura occidental a través de la idea matriz del humanismo. Pues es de la filosofía de donde surge esa idea, tal como la encontramos en los filósofos griegos, para quienes la filosofía era, no sabiduría, sino *amor a la sabiduría,* y que en nuestros días Scheler concibe como "amor que es ardiente anhelo y al *propio tiempo* altísima *objetividad,* orientada hacia las cosas y los valores; más aún: raíz de toda conducta "objetiva". (*Ob. cit.,* p. 48). Y esta *conducta* objetiva, que es la finalidad de la ciencia, pero la esencia misma de la filosofía, determina el destino de la cultura occidental hasta el presente. Porque si bien la ciencia ha de basarse en la objetividad, lo hace sin duda como una finalidad que le permita alcanzar el resultado propuesto, de suerte que al cabo de su tarea la objetividad sobreviene—cuando esto ocurre—transformada en positivos logros materiales. Pero la objetividad de la filosofía es instancia a

la vez inicial y final, porque al filósofo no le es dable aspirar a la objetividad como signo de la aprehensión de algo material, como es el caso de la ciencia, sino que la objetividad es perenne aspiración en la cual, bajo la especie de una actitud en que se personifica esa aspiración, va implicado nada menos que la persona, cuya realización se posibilita y manifiesta en la jerarquía de los valores lógicos, éticos, estéticos y religiosos. Ser *persona* es estar regido y determinado por las objetividades en que se resuelven esos valores y aspirar a su *realización*, no por lo que aquéllas puedan significar de "utilidad" (como pretende el saber vulgar) ni de "explicación" (como es el caso de la ciencia), sino porque en el sentimiento de aspiración a las supremas instancias por las que se orienta y determina la persona—sin las cuales no podría ser—, va ya implicada la suerte definitiva de la cultura.

La filosofía ha tenido que ver decisivamente en el proceso cultural de occidente y este "tener que ver" me parece que se puede expresar de tres modos diferentes. En primer lugar es responsable de la idea de humanismo fundada a su vez en la autarquía del hombre mediante su gradual superación en el cultivo de su personalidad. En segundo lugar, la filosofía ha influído decisivamente en el modo de concepción de muchas de las manifestaciones religiosas, políticas, literarias, etc., del espíritu occidental al punto de que las grandes realizaciones en dichos géneros son irrecusablemente filosóficas en sus más decisivas implicaciones.

Piénsese solamente en la *Ciudad de Dios* de San Agustín y la *Suma Teológica* de Santo Tomás, en la *Política* de Aristóteles y *El Príncipe* de Maquiavelo, en *El Espíritu de las Leyes* de Montesquieu y el *Tratado sobre el Gobierno Civil* de Locke, en el *Quijote* de Cervantes, la *Divina Comedia* de Dante Alighieri y el *Fausto* de Goethe. Todas estas obras y el resto de las que forman indiscutible parte del acervo cultural de occidente poseen un trasfondo filosófico que les confiere el alto nivel por el cual se denominan con justicia obras clásicas.

En tercer lugar, la filosofía como *amor a la sabiduría,* como aspiración, ha posibilitado la cultura de occidente mediante el dramático sentimiento que ha logrado insuflar y mantener en aquélla. Si algo es significativo y conmovedor es la platónica metáfora de que el filósofo es una especie de volatinero que aspira a mantenerse en equilibrio, mientras asciende, en una inacabable maroma tendida entre el mundo y Dios. Tal es el verdadero sentido de la filosofía en relación con la cultura de occidente, pues no cabe duda que el ánimo filosófico se mueve en la dirección constante de una infinidad que no se alcanza, mas se desea, aun a costa de saber que tal empeño es irrealizable. Pero la filosofía nos ha enseñado que lo más valioso y en definitiva justificable en la cultura, no es tanto su realización sino la melancolía por su infinita imperfectibilidad, por su irremediable inacababilidad. La perennidad de lo clásico no reside ni en una conclusa

perfección, ni en la posibilidad de superarlo, sino tal vez mejor en la serena expresión de una aspiración al infinito a través de la finitud espaciotemporal. Pues lo que sí es infinito en su movimiento—y de aquí que pueda incluirlo todo en cierta manera, como dice Aristóteles—es el alma. La filosofía, por consiguiente, ha sido decisivo factor en la cultura de occidente en cuanto ha tenido la rara virtud de inspirar en ésta el sentimiento de imperfección propio de toda humana realización, que por lo mismo aspira a lo perfecto en el interno impulso que ha recorrido siempre al autor de dicha cultura—el hombre—como irrecusable prueba de que (con sentencia de Heráclito) el ánimo (el alma) del hombre es su destino.

Rosaura García Tudurí

CONFERENCIA I

LOS VALORES Y EL PROGRESO HUMANO

En este trabajo estamos intentando problematizar acerca de dos aspectos fundamentales de un mismo asunto: uno, la *dimensión axiológica* del hombre; otro, el desenvolvimiento histórico del ser humano considerado como *progreso.*

Al aunar en un título los valores con el progreso, no hacemos sino exponer tautológicamente un concepto, puesto que para nosotros valor y progreso se identifican casi absolutamente. Mas, como no todos los que han planteado el problema del progreso lo entienden de la misma manera, hemos preferido la redundancia en beneficio de la claridad.

Lo primero que trataremos de esclarecer es por qué estimamos el valor como el elemento característico del progreso. Esto exige, previamente, definir nuestra posición en el campo de la axiología y en el de la filosofía de la historia.

Nos sentimos adscriptos a la teoría que postula la *objetividad* de los valores, tanto en su condición de cualidades irreales de los objetos que se denominan valiosos; como en su carácter metafí-

sico, en cuanto instancias perfectas y absolutas. Juzgamos que la relatividad y subjetividad de los valores sólo se dan, por un lado, en la participación mayor o menor que los objetos valiosos realizan respecto al valor absoluto; por el otro, en la diversa forma que tenemos de captarlos de acuerdo con el desarrollo de nuestro órgano axiológico, que es la sensibilidad.

Tanto lo considere objetos valiosos o como absolutos, el hombre busca el valor como una necesidad de su espíritu. Es más, nos atrevemos a afirmar que lo inquiere en los objetos valiosos porque lo persigue, justamente, como absoluto. Así, el artista indaga por la belleza del mundo real, arrastrado por su sed de belleza absoluta, y, podemos asegurarlo: el que no sienta esta sed no es verdaderamente artista.

Creemos que la disparidad de criterios existente entre objetivistas y subjetivistas—entre absolutistas y relativistas—en el campo de los valores, descansa en el hecho de no haber tenido en cuenta todos los factores del problema axiológico. Si se atiende solamente a la afectividad del hombre y a los objetos valiosos, es natural que el relativismo y el subjetivismo sean la explicación que parece más acertada.

Pero el objetivismo y el relativismo, como explicaciones únicas del valor, no satisfacen la problemática planteada respecto al hombre y sus relaciones axiológicas con el mundo, y, sobre todo, desconocen el progreso y la continuidad histórica de la cultura.

En cambio, con la concepción a que nos consideramos adscriptos, se explica tanto un aspecto del problema como el otro, ajustándonos a la verdad de la historia y de la tradición cultural.

Así planteadas las cosas, nos creemos autorizados a indagar sobre la capacidad axiológica del hombre. Es decir, ¿cuáles son las manifestaciones de esa capacidad en el ser racional? Para nosotros, se manifiesta, fundamentalmente, como *conciencia estimativa,* teniendo dicha conciencia modos diversos que, desde nuestro punto de vista, se pueden reducir a tres: *captar valores, portar vatar valores, crear valores.*

Lo primero, realizado a través del órgano de la afectividad, implica una intuición de esa cualidad irreal que portan los objetos valiosos en proporción mayor o menor, de acuerdo con la participación que hayan alcanzado del valor absoluto. Pero, además, ese acto de comparación estimativa ha de descansar necesariamente en un punto de referencia: la intuición a priori de dicho valor absoluto.

En nuestro criterio, la estructura humana lleva implícita la capacidad para intuir ese valor absoluto. Esta le permite trascender en su busca, y hallar así en los objetos valiosos una participación mayor o menor del absoluto. Hay algo en este hacer que parece paradójico, pero que explica la posible coexistencia de absolutismo y relativismo: y es que el hombre, en su afán de absoluto, halla lo relativo. Como cada hombre realiza esta pesquisa a través de sus órganos de re-

lación, y éstos no tienen siempre la misma finura, de ahí, también, que sea posible simultanear objetivismo y relativismo.

La captación, tanto del valor relativo como del punto de referencia absoluto, se lleva a cabo por actos de *intuición afectiva,* la que se caracteriza, como se sabe, por ser una aprehensión inmediata, instantánea y directa. El juicio estimativo, que se produce cuando la presencia de este objeto de la afectividad se eleva al plano intelectivo y se transforma en pensamiento, no quita carácter de intuición afectiva a la captación del valor.

Siendo la afectividad el instrumento de aprehender los objetos valiosos, es incuestionable, primero, que varía en todos los individuos; segundo, que es susceptible de desarrollo mediante la educación. Por otro lado, esta capacidad para lo axiológico es característica integral de lo humano, y al ser el hombre el único ser de esta clase, es indudable que los valores constituyen su exclusiva.

En el mundo real, con el cual entretejen las personas su vida, adquiere para éstas profundidad, y por ello sentido, gracias a la dimensión axiológica que, como un flúido, penetra los objetos y los reviste de interés y atracción. La pérdida de la capacidad axiológica sumiría al hombre en un nivel subhumano.

Si como captador de valores el hombre posee una capacidad que lo lleva a trascender en su busca, como portador de valores su conciencia estimativa lo advierte de esa tamaña responsabi-

lidad. Nada resulta más desilusionante e inauténtico que la desfiguración de sí mismo que realiza quien porta un valor sin estar absolutamente identificado con él. Portar un valor significa realizarlo en sí mismo: cuando esto suceda a medias o no se efectúa, la falsificación es ostensible, y no puede escapar a la sensibilidad de las gentes, que, si no elevan su intuición al plano intelectivo de los juicios, se conformarán con decir *que no les gusta* el sujeto portador de valores, sin poderse explicar *por qué*.

En el arte dramático es, tal vez, donde resulta más fácil de descubrir esa falta de identificación entre el hombre y el valor que quiere portar. En este caso, falso teatro equivale a teatro malo. Pero se puede asegurar lo mismo respecto a cualquier valor, por ejemplo, en el campo ético lo llamamos hipocresía; y en el lógico lo designaremos con el de charlatanería. En todos los casos, el hombre que pretende portar un valor sin estar identificado con él es un simulador.

Si entre el portador de valores y éstos ha de darse la identificación para que sea genuino, entre la obra valiosa y el creador ha de darse igual relación para que sea auténtica. Es decir, que en esta tercera fase de la conciencia estimativa que es la creación, ha de producirse un triple correlato: entre el hombre y el valor absoluto, como captador; entre el hombre y el valor relativo, como portador; entre el hombre y la obra valiosa, como creador. Por eso la obra de arte y el artista son cosas de minorías y de especialísimos dones.

De este modo hay una cadena de identificaciones, que va desde el valor absoluto hasta la obra realizada y que, cuando se produce, otorga a la creación del hombre, en cualquier esfera axiológica, el rango de lo auténticamente valioso: es el resultado de la capacidad estimativa que ha desenvuelto su triple manifestación. Pero no siempre esas tres etapas se efectúan, pudiendo no llegar nunca a verificarse la última, la de la creación; mas, por el contrario, no puede darse ésta sin aquéllas, ni la segunda sin la primera: tal es su jerárquica condición.

Estimando la capacidad axiológica como una exclusiva de la esencia humana, tenemos que convenir que, al trascender hacia el mundo, se manifiesta objetivamente como captador y creador de valores. Son estas manifestaciones el índice que anuncia aquella capacidad, y hasta puede permitir su medición científica, como se pretende hacer hoy por la psicología práctica a través de los tests de personalidad. También ha servido para clasificar al hombre, de acuerdo con la actitud preferencial mantenida por dicha capacidad hacia determinados valores, como ha hecho Spranger en su tan conocida clasificación.

Las manifestaciones objetivas de la capacidad axiológica tienen como instancias propias los valores; en primer término, el valor absoluto, en segundo lugar las cosas valiosas, es decir, aquellas que participan en algún grado de dicho valor. Siempre se tratará de instancias objetivas, absolutas, universales. Por ello, tienen categoría tras-

cendente, no se agotan ni se limitan por el espacio ni por el tiempo.

Sin embargo, como también aparecen motivaciones para el hombre, en apariencia confundibles con los valores, pero que no son enteramente objetivas, ni absolutas (puesto que son susceptibles de agotarse, de consumirse por el propio hombre, de lo que proviene su no universalidad, o sea, su particularidad) es que hay que aceptar que coexiste en nosotros otra estructura—diferente de la *persona,* a la que corresponde la capacidad axiológica—estructura que llamaremos *individuo,* y para el que no se han hecho los valores, sino estas instancias particulares que denominamos *intereses.* Las dos formas de intereses más importantes para el individuo son la vitalidad y la utilidad.

Por ello nos parece relativamente fácil distinguir una estructura de la otra en nuestra esencia humana: la persona, apuntando hacia los valores; el individuo, motivándose en virtud de los intereses. No es necesario que digamos que la antinomia persona- individuo, en que nosotros consistimos, debate su antagonismo en la pugna que mantienen nuestros propios intereses con los propios valores que nos hemos propuesto realizar.

Como el valor es lo más alto a que podemos aspirar, en el afán que es nuestra vida humana, es incuestionable que sus realizaciones son las que nos dan la medida de su progreso.

Ahora bien, no se puede olvidar que dentro de la estructura axiológica entran dos elementos fundamentales: la cualidad irreal en sí y su re-

lación jerárquica con respecto a los otros valores. Ambos factores estructurales son esenciales, a nuestro juicio, en una teoría del progreso humano. Es decir, esto nos lleva al planteamiento de un viejo problema que, aunque los griegos no lo consideraron en la forma autonómica y sistemática que lo ha hecho la filosofía contemporánea, indudablemente no les fué ajeno, como es el de las relaciones de los tres valores espirituales: verdad, belleza y bondad.

Hoy, mucho más esclarecido este campo de la objetividad, nos encontramos resuelta la difícil cuestión por casi todos los pensadores que se han ocupado de la axiología, estableciendo, no sólo una clasificación de los valores, sino un escala en que se relacionan jerárquicamente. Es curioso también como casi todos han coincidido en los puntos más importantes, colocando los valores religiosos como los más elevados y los vitales los más inferiores. Esta escala, que es "deber ser" para nosotros, "es" en el orden metafísico; es decir, constiuye el punto de referencia no sólo para medir nuestro progreso personal, sino también el progreso de la cultura en un momento dado. Todo ello en virtud de que, tanto la *persona humana* como la *cultura*, que es su obra, son a la vez, y fundamentalmente, *sujeto y objeto de valores*.

Tal vez el punto más polémico de todas esas clasificaciones y ordenamientos se refiera al papel y lugar de los valores éticos. Mientras algunos, como García Morente, lo consideran con una ca-

tegoría propia, como cualquiera de los otros grupos de valores; Max Scheler, el filósofo que más se ha preocupado de estas cuestiones en los tiempos actuales, estima que el valor ético está en el ordenamiento que se hace de los otros valores; es decir, el valor ético es la ley de la escala, es el que ejerce la función jerarquizante. En la forma que un individuo sacrifica o supedita un valor a otro, está su moral. Tomado así, el valor ético condiciona todos los demás valores humanos.

—¿Por qué esta preeminencia del valor ético? Es lo cierto que sin él no puede existir la sociedad entre los hombres; es su columna vertebral, y el ser racional no alcanza el rango de persona humana sin la convivencia social. A nadie se le oculta que las grandes quiebras históricas tienen siempre su origen en las fisuras que se producen en la moral colectiva.

Por otro lado, no creemos que exista incompatibilidad entre las tesis del valor autónomo y el valor jerarquizante, pues justamente, por ser el ético el más alto en el orden social puede atribuirse la máxima función jerárquica y el ordenamiento de los restantes objetos valentes.

De todas maneras, es indudable que el valor ético tiene una categoría especial en las relaciones humanas, y que no puede elaborarse una teoría del progreso sin tomarlo como su eje indispensable.

Es Nietzsche, quien al iniciar la meditación autónoma de los valores, característica de la filosofía contemporánea, propugna "una inversión de todos los valores", pues ya para él las actitudes

filosóficas no eran posiciones del pensamiento ante la realidad, como había venido sucediendo desde el inicio de la modernidad; ni meditaciones sobre el ser, como se había hecho en los tiempos antiguos y medievales, sino que ahora venía a ser el valor el fundamento esencial de las concepciones del mundo. Para nosotros no sólo es esto cierto, sino también que el de categoría ética es el que integra el eje vertical de toda cultura.

Resumiendo ahora el problema que hubimos de plantear antes tendremos: existe en el hombre una capacidad axiológica consistente en una conciencia estimativa, que se propone tres actividades en su contacto con la realidad: captar valores, portar valores y crear valores. Esta capacidad es exclusiva de la persona individual, que tiene sus instancias propias en los valores e intereses y que trasciende hacia el mundo, en busca de su realización. Tal función le hace imprimir a la cultura un determinado carácter, que constituye la médula de lo histórico y que se produce, no sólo en virtud de realizar tal o cual valor, sino de mantener una relación jerárquica entre éstos, que tendrá como punto de referencia la escala absoluta.

El valor ético, por ser el más alto valor espiritual—sin contar desde luego el religioso—es el de mayor trascendencia social, y posee, además de su carácter de cualidad irreal, o mejor dicho, por lo mismo que es la más alta cualidad de esta clase, la función de jerarquizar los otros valores. El valor ético viene a ser, por todo ello, lo funda-

mental en las relaciones humanas. El progreso, por último, no sólo consistirá en el descubrimiento y realización de valores, como quiere García Morente, sino también, y fundamentalmente, en el *mantenimiento de su jerarquía en función del valor ético,* y de acuerdo con la escala absoluta.

En cuanto al segundo problema, en que tratamos de inquirir cómo funcionan estos supuestos en el desenvolvimiento cultural que llamamos progreso, es preciso recurrir a indagaciones previas hechas en el campo de la filosofía de la historia.

Hoy, a la luz de las meditaciones contemporáneas, sabemos que se reserva la denominación de *historia* para lo que es sólo susceptible de progreso, de modo que ambos términos se asimilan para ser aplicados exclusivamente al hombre y a la cultura.

En su reflexión sobre los hechos, la filosofía de la historia se propone no sólo la *reconstrucción de la historia de la humanidad a base de su datos esenciales,* sino a la vez la busca del *factor capital* que se considera que impulsa en última instancia el humano transcurrir, así como *su línea o dirección.* Estrechamente enlazados estos tres propósitos, no han sido siempre, sin embargo, consecuentes dentro de las diversas concepciones filosófico-históricas.

Esa investigación del factor capital peca regularmente de unilateralidad, cuando es lo cierto, dice Scheler, que tanto las determinaciones ideales como los impulsos naturales participan en la pro-

pulsión de lo histórico. Para nosotros, estas determinaciones ideales que ponen a su servicio los impulsos naturales, se verifican esencialmente en las tres realizaciones de la conciencia estimativa: captar valores, portar valores y crear valores.

De ahí que podamos decir que la filosofía de la historia debe reconstruir el decursar de la vida humana en el tiempo usando estas tres manifestaciones de la conciencia estimativa como datos esenciales; como factor capital que impulsa el devenir histórico, deberá tomar, tanto el valor objetivamente considerado, como la conciencia estimativa que lo busca en su trascender; y como línea y dirección de éste, la "progresista", es decir, la línea que implica un progreso indefinido y continuado, concepción esta última que ha venido elaborando la filosofía de los siglos XIX y XX.

A esta línea del progreso histórico no se le ocultan las "regresiones", los "pasos atrás" que aparecen en todos los pueblos y en todas las culturas, pero es que la línea ascendente no se mira sino con dimensión universal, y los retrasos no son sino accidentes en la continuidad de su ascenso. Nadie, pensamos, puede honradamente negar el progreso humano si parte para su afirmación del hombre de Heidelberg o de Neanderthal.

Frente a esta actitud progresista que compartimos, se han levantado en todos los tiempos concepciones pesimistas, en las que el hombre y la cultura caminan hacia su decadencia; y otras que participan de las dos posiciones, o sea, que consideran que el progreso da algo así como un paso

adelante y otro atrás, o como avances y retrocesos periódicos y violentos; unas veces como línea ondulada, otras como una infinita espiral.

Algunas actitudes pulverizan la historia y el progreso: no creen que haya continuidad en la una y en el otro, y, lejos de eso, estiman que hay muchas historias y muchos progresos, pero no una unidad entre ellos. Ya sabemos que en esta tesis fundamentó Spengler su monumental interpretación, la cual han tratado de superar tanto Bergson como Toynbee, al atribuirle al Occidente una capacidad de crecimiento que puede integrar en un todo histórico las vastas culturas pulverizadas del mundo.

Para nosotros, este carácter de inconmensurabilidad—que también Francisco Romero parece compartir—no se opone al criterio progresista lineal, puesto que tales culturas pulverizadas, así como su integración en una inconmensurable, no serían más que episodios en la gran línea universal de la cultura. Creemos, como el pensador Jasinowski, que la *continuidad* es la nota más característica de la historia y del progreso. A este respecto dice Ernest Cassirer en su *Antropología Filosófica*: "Las diversas formas de la cultura humana no concuerdan por una identidad de su naturaleza, sino por una conformidad en su misión fundamental".

Ahora bien, ¿cómo explicar con esta concepción los cambios radicales que se observan aún dentro de una unidad histórica, como es la cultura de Occidente?, o lo que es más ¿cómo se ex-

plicarán estos cambios cuando sean de carácter regresivo? Fundamentándonos en lo que hubimos de exponer antes, la historia de la Humanidad, que es la historia de la cultura en su doble dimensión objetiva y subjetiva, se constituye a través de un movimiento ascendente—en sus líneas universales—que llamamos progreso.

El progreso, a su vez, es la manifestación de la capacidad axiológica de los hombres—captar, portar, crear valores—cuyas realizaciones han de mantener ciertas relaciones y jerarquías. Como la historia y el progreso no se pueden dar en el hombre aislado, sino en la vida social, hay que convenir que el valor más alto—el religioso—aunque tenga referencia a la vida social del hombre, en realidad se refiere en última instancia a la religación del hombre y Dios, por lo cual atañe a la persona y a su Creador.

Pero el resto de los valores se refiere fundamentalmente, al hombre en sus relaciones con el mundo: por lo que son, sin lugar a dudas, *valores sociales*. Este grupo de valores, conocido por los griegos, y que se personifican en la verdad, la belleza y la bondad, se hayan jerarquizados, por la importancia que ellos representan para la vida social, por los valores morales o éticos. A éstos, pues, hay que atenerse—*tanto en su carácter jerarquizante como en su condición de valor objetivo*—para juzgar el estado de la cultura de un período histórico, para poder estimar y medir el progreso de un momento dado.

Por todo ello, el valor ético para nosotros re-

presenta, no sólo el factor que mueve el progreso social, sino también el único que puede explicarnos los momentos regresivos que parecen quebrar la continuidad de la línea del progreso. Casi podríamos sintetizar nuestra tesis diciendo: veamos cómo anda la moral y sabremos cómo está el progreso.

¿Por qué en un momento dado la estructura axiológica de una cultura, señoreada por el valor ético, se altera produciendo sensibles cambios históricos? Nosotros pensamos que la captación y realización de valores inferiores al ético, no por el hecho de su aparición, *sino porque su cultivo se hace a expensas de los otros valores superiores,* produce siempre un desequilibrio en el progreso, propiciando un momento regresivo. Así por ejemplo, la hipertrofia de los valores lógicos y prácticos de la ciencia contemporánea han de ser supeditados urgentemente a los valores éticos, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, si la Humanidad no quiere verse expuesta a un nuevo período de retroceso.

La gran intuición de Nietzsche, que captó lo que era el valor para la cultura y la historia, marcando con ello un paso fundamental en el campo de la filosofía contemporánea, desestimó la necesidad de una estructura absoluta en la que el valor ético, como máximo regulador de las relaciones sociales, rigiera el conjunto, y al cual debiera ajustarse el grupo y el orden de los prevalecientes en una época para poder calificarla como progreso.

A consecuencia del problema planteado sobre las distintas estimaciones de cada etapa histórica, se ha intentado una explicación que, iniciada en 1882 por Gustavo Teichmüller con el nombre de "perspectivismo", es desenvuelta por Ortega y Gasset en 1916 en el tomo I del *Espectador,* bajo el título de "verdad y perspectiva". En ella se afirma que de cada momento histórico hay múltiples visiones, y que "sólo yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta". Como vemos, lejos de ser el perspectivismo un relativismo histórico, como se ha querido ver por algunos, es un absolutismo, puesto que cree que la verdad absoluta puede ser alcanzada por esa colocación ordenada de las apreciaciones particulares, como si fuera la realidad histórica un rompecabezas en el que cada trozo, a más de contener una imagen singular del conjunto que se quiere reconstruir, contribuyera con dicha imagen a la obtención de la verdadera representación total.

Para nosotros es de más previa importancia saber el porqué de esas diferencias individuales en su visión axiológica del mundo, y a este respecto, la teoría perspectivista sustenta la posibilidad de una ceguera para los valores en ciertas formas de vida o en ciertas épocas. Esto daría por resultado que se reconociera por ellos una parte muy limitada de la realidad estimativa. Agregamos por nuestra cuenta que esta ceguera se produce siempre cuando un valor inferior *ha sido hipertrofiado a costa de uno superior,* propi-

ciando, esta falta de visión el desequilibrio y tránsito histórico.

Basándonos en estos supuestos, podría interpretarse la historia moderna y contemporánea como una consecuencia de los valores lógicos aplicados a la técnica, a que han contribuído, desde el punto de vista económico, la revolución industrial, y el capitalismo; desde el punto de vista político, el liberalismo, que favoreció la libre empresa y la libertad de contratación; desde el filosófico, el positivismo, que propicia la experimentación y la técnica; y desde la filosofía de la historia, el materialismo histórico, que postula el interés económico como el valor máximo del proceso histórico.

A consecuencia de todo ello se ha invertido, como lo quiso Nietzsche, el orden axiológico de Occidente, y los intereses utilitarios han venido a señorear la estructura de los valores humanos. Tamaña inversión, no podía por menos que traducirse en un desquiciamiento moral, que justifica la crisis actual de la cultura del mundo.

A este respecto recordamos con emoción la frase de Spranger en su obra *Ensayo sobre la Cultura*: "Nuestro futuro, dice, depende de la fuerza con que sepamos afirmar los valores" y el predominio —agregamos nosotros—con que los valores éticos regulen ese conjunto de metas que se propone alcanzar el hombre para realizar el humano progreso.

CONFERENCIA II

ACTUALIDAD DE LA EDUCACION EN LA CULTURA OCCIDENTAL

Aunque una de las acepciones de educar es *desarrollar las facultades intelectuales y morales,* y la más usualmente asignada a la cultura es la de *cultivo,* se identifican en última instancia por aplicarse ambas al hombre y a su desarrollo interno.

La educación es el factor esencial de toda cultura, puesto que ésta se realiza mediante la acumulación y transmisión de experiencias que aquélla lleva a cabo. Hay pues una relación de causa a efecto y de medio a fin entre educación y cultura, La primera presenta, por ese motivo, una actualidad permanente dentro de la última.

Dado que las dos funciones básicas de la educación, al objeto de servir al cultivo del hombre, son la *formación* de éste y la *transmisión* de las *experiencias acumuladas,* se le ha considerado muchas veces teniendo presente solamente esa última finalidad, estimándose que educar significa instruir. Los que así han hecho, desvirtúan la enorme tarea que lleva a cabo simultáneamente,

y que hace posible que el hombre pueda recibir el legado de sus antepasados.

Tal como acontecería si donáramos nuestra biblioteca a un individuo incapaz de apreciar los libros, así ocurriría si los tesoros de la cultura se transmitieran por la educación sin haber previamente formado a los beneficiarios para que fuesen capaces de aprovecharlos y de hacerlos progresar.

Por el contrario, se desfiguraría lo que se lograra transmitir, y una enorme parte del patrimonio cultural se perdería necesariamente. Lo salvado degeneraría, tan rápidamente, que muy pronto, si se trata de una sociedad, caería en un proceso de involución, es decir, retrocedería a niveles inferiores. Podemos afirmar que para mantener el ritmo ascendente del progreso, la cultura requiere que la educación sea fundamentalmente formativa.

¿Cómo puede llevar a cabo la educación esta actividad formativa? En primer término es preciso que comience muy temprano, cuando el niño recibe en el hogar las primeras experiencias. La fase inicial de la formación consiste en sensibilizar la persona del educando para los ideales o valores que sirven de meta a la sociedad en que convive. En segundo lugar, se propone dirigir el desarrollo de sus capacidades para que pueda realizar dichos ideales; y por último lo dotará de instrumentos precisos para que pueda efectuar tales realizaciones.

Lo más difícil en la problemática educativa es que estas tres cosas han de efectuarse al mismo

tiempo que se instruye al niño, o sea, que los medios que el educador emplea para la formación del educando son, a la vez, contenidos de saber, de modo que hay una correspondencia muy profunda entre ambas actividades, porque educándose se instruye, e instruyéndose se educa.

El problema más difícil está en dosificarlas simultáneamente para que fecundicen el alma del niño. La cuestión ardua por excelencia que confronta el planeamiento de una educación está en la organización de sus planes de estudios para cada enseñanza, no sólo contemplando en cada caso los valores hacia los cuales hay que encaminar al joven, según la expresión de George Kerschensteiner, sino empleando en cada caso de acuerdo con la edad y capacidad del educando, las materias que a la vez que informativas, tengan un carácter disciplinario. Por ejemplo, las matemáticas tienen junto a su utilidad práctica, gran valor lógico, que sirve a los fines de la formación mental.

Igual sucede con la historia y la moral en lo que respecta a los valores éticos; a la literatura y al arte en lo que se refiere a los estéticos; y la enseñanza de la religión en cuanto a los sagrados. Conjugar todos esos factores teniendo en cuenta capacidad, tiempo y posibilidad es una de las tareas más delicadas y riesgosas que conciernen a la educación en una cultura dada. De ello dependerá, en gran parte, su éxito o fracaso, por lo que es un problema de carácter general en toda cultura humana.

La eficacia de la tarea formativa ha sido reco-

nocida no sólo por los gobiernos de los pueblos, sino también por los Estados en sus grandes empresas colonizadoras e imperialistas. Así, al objeto de poder colocar sus productos y abrir nuevos mercados, las grandes potencias han educado parcialmente a sus dominios, formándolos para que puedan conocer y apreciar los artículos que desean vender.

En nuestros días, y en las urbes civilizadas, las industrias y comercios cuando sacan un nuevo producto industrial, empiezan por aleccionar al público al objeto de que aprecie y consuma sus innovaciones. Hoy todos sabemos que es preciso formar primero el gusto para que pueda tener éxito cualquier novedad, desde la obra de arte hasta un bien consumible.

Todo esto nos lleva a aseverar que un sistema educativo ha de descansar en dos cuestiones previas: una, la concepción filosófica del hombre; la otra, el régimen de convivencia que se mantenga. Ambos señalarán los valores y aspiraciones o fines de dicho sistema, que reflejará, por ello, la cosmovisión predominante en esa cultura.

Sin embargo, es indudable que si no hubiera un punto de referencia universal y absoluto, no se podría predicar de la educación, y por ello de la cultura, de la historia y del progreso, más que la relatividad. Es decir, si no existiera *lo humano* como una condición universal del hombre y de su obra, se podría aceptar la relatividad antes señalada. Pero por el contrario, hay una categoría que denominamos humana hacia cuyo ideal de

perfección ha de apuntar todo sistema educativo, al cual podremos juzgar por el grado en que se acerque o se aleje de su plena realización. A los pasos de avance dados hacia esa meta, le hemos llamado progreso en nuestra conferencia anterior.

Si el patrón de lo humano nos sirve para juzgar cualquier cultura y su respectivo sistema de educación, podemos afirmar que es el mundo greco-romano-occidental el que más claramente ha visto estas relaciones y más conscientemente ha tratado de llevarlas a cabo. Muy propio de quien ha sido capaz de crear la verdadera filosofía, el Occidente, desde los tiempos helénicos, ha sentido, como su máximo problema, el que atañe a la educación. Como ninguna otra, nuestra cultura ha modificado su actitud ante la vida, de acuerdo con la preeminencia, en las distintas épocas, de los valores religiosos, estéticos, lógicos, económicos y vitales, que han condicionado el cuerpo de principios en que se asienta la educación de los hombres.

También hoy estamos en condiciones de decir que el mero traspaso de experiencias, no puede ser lo que la educación busca. Tal vez ha sido Scheler el que con mayor precisión ha expuesto la diferencia entre instruir, como el hecho de transmitir, y educar, como el de compartir las experiencias, transformándolas en un verdadero estado del ser... Sólo así se ha producido el cultivo del hombre, y podemos llamarle cultura a su fruto.

Cada etapa de la historia de los pueblos de Oc-

cidente se ha caracterizado porque la educación ha tenido en cuenta, en su tarea formativa, un grupo de valores y una jerarquía de éstos que les han sido propios. Más claramente concebido, o con menos conciencia, la realización de este ideal educativo ha sido el índice del progreso alcanzado. Por esos vemos en Occidente, con más consecuencia que en cualquier otra parte del mundo, ir precedidas las revoluciones políticas, sociales o culturales, de nuevas filosofías y de nuevas tendencias educativas.

Ratificamos y completamos ahora el punto de vista que ya hemos señalado antes: no puede hablarse de filosofía de la historia sin una teoría del progreso y de los valores, y éstos, a su vez, han de ser tratados en cada época en relación con la filosofía de la educación. En última instancia, todo desemboca en la cultura, ese mundo maravilloso tejido por el hombre, y con tanto acierto llamado por Hegel "espíritu objetivo".

La extraordinaria riqueza acumulada por Occidente, ha obligado a una revisión constante de sus concepciones educativas: no es posible depositar todo ese patrimonio en las nuevas generaciones con las teorías y métodos que sirvieron en épocas pretéritas. No ha bastado prolongar varios años la etapa del aprendizaje humano: se exige una constante vigilancia sobre el contenido cultural, a fin de reducirlo a sus esencias para hacerlo asimilable.

El especialismo, predominante en nuestro siglo, no respondió sólo a la ambición científica de al-

canzar más perfectos resultados, sino también, como una solución factible, a repartir la carga abrumadora de la cultura contemporánea. Este problema, no resuelto de modo definitivo, sigue pesando sobre el mundo occidental como una de las más graves preocupaciones.

A ninguna persona medianamente enterada, se le oculta que el sordo duelo mantenido por el especialismo y la tendencia humanista en la cultura occidental está, sin resolverse debidamente. En tanto el primero ha predominado en la educación de los países más avanzados industrialmente, la segunda ha ganado ventaja en los últimos tiempos, y muchos pensadores piensan que el especialismo ha sido un error lamentable, porque al tener demasiado en cuenta al científico se ha olvidado del hombre.

En países como Estados Unidos, que han llevado el especialismo hasta el más agudo desarrollo, se empieza a estar de vuelta y se propugna una base humanista para todo especialismo. Nosotros pensamos que el hombre no puede renunciar a las fantásticas conquistas que la intensiva dedicación a la ciencia especial le ha otorgado, pero que tampoco puede olvidarse de su condición humana, que sufre y se adultera cuando el cultivo extremado de los valores lógicos y prácticos se hace a expensa de los otros valores del espíritu.

El mundo occidental se ha caracterizado en las Edades Moderna y Contemporánea frente al mundo oriental por el dominio de la ciencia, que le ha permitido ejercer la hegemonía política de

la Tierra. Ese dominio ha sido posibilitado, en gran parte, por el especialismo, al que no le es fácil ni posible renunciar. Pero es que, al asentar el especialismo sobre una base humanista no sólo no renuncia a él, sino que lo hace más fecundo, pues, como reza el viejo principio, "el que sólo sabe de una cosa, ni de esa cosa sabe".

La educación, constante de la cultura de Occidente, aparece como una preocupación en Grecia desde los tiempos más remotos de Homero y de Hesíodo. Entonces, la bucólica concepción de la vida exigía un modo sencillo de existir, y aspiraba únicamente a la creación de un cierto número de hábitos y habilidades. No existían las escuelas como órganos sistemáticos de la educación, pero las obras de aquellos poetas tuvieron una gran resonancia en las formas educativas del pueblo griego, que se vió animado desde los tiempos más remotos por un aliento estético, mantenido, sobre todo, en la transmisión de la cultura. Ya Licurgo había legislado sobre los problemas de la educación, persiguiendo la finalidad de la fuerza física y moral de los ciudadanos; el proceso educativo espartano fué objeto de reflexión por parte de los filósofos, dando con ello nacimiento a una rudimentaria pedagogía.

En el siglo VI, Pitágoras de Samos establece normas definidas en su "círculo pitagórico", y da el principio que iba a latir en toda la cultura griega, trascendiéndola de inconfundible sentido estético, el de buscar la armonía del cuerpo y del alma.

Atenas llevó esta preocupación por la armonía hasta proclamar la necesidad de la formación completa o integral del hombre, y desde los tiempos de Solón se consideró la educación como una función esencial del Estado, aunque se respetó la libertad de la sociedad para disponer la formación de las nuevas generaciones.

La democracia ateniense supuso un grado de complejidad social que se fué haciendo cada vez mayor. El individuo, consciente de su posición en la "polis" se consideró obligado a cooperar al bienestar de la comunidad: era la hora de la "ciudadanía". Con ella se puso en marcha la aspiración educativa de aquel momento, que era la formación integral del ciudadano. La educación se vió llevada a bifurcarse, siendo la elemental el entrenamiento más sencillo, y la superior el más complicado. Ya se vivía la época de Pericles.

En *La República*, esa concepción racional de la sociedad, Platón hace hincapié, por un lado, en los diferentes grados de la educación, por otro, en los valores u objetivos a que debía de apuntar cada uno. En los inferiores se formaban hábitos, en los superiores se atendía al cultivo de la inteligencia. Ambos procesos fueron el origen de las escuelas de Retórica y de Filosofía, estando entre estas últimas la Academia y el Lyceum.

Si la educación rindió en la antigüedad helénica el fruto a que aspiraban sus fundamentos, sólo podemos preguntárselo a los resultados de sus esfuerzos culturales. El humanismo adquirió un sentido de equilibrio inigualable: el griego no sólo

creó, sino vivió los valores y su armonía. Cuando mil años después se toma su modelo para renacer el humanismo, se alcanza la realización de dichos valores, pero no vivirlos plenamente.

Roma aportó a la cultura nuevas formas de vida. Sólo setecientos años necesitó aquel grupo de águilas para cubrir con sus alas el mundo conocido. En los primeros tiempos la educación fué doméstica, pero en el siglo IX a. C. aparecen las primeras escuelas elementales, *ludi*, que completan la educación familiar; en ellas la disciplina se imponía por castigos corporales.

La asombrosa conquista y expansión de Roma la lleva en el siglo III a. C. a contactos culturales, principalmente con los griegos, que provoca la aparición de la enseñanza general junto a la ya citada, ludi, que mantenía el carácter nacional. La influencia de Grecia es notoria en la literatura, manifestándose también en el campo de la educación. Ya por entonces existían claramente definidos dos tipos de instituciones: las escuelas de Gramática y las escuelas de Retórica. En las primeras, que podían ser griegas o latinas, según se usara una u otra de estas lenguas, predominaba el carácter teórico, en tanto las de Retórica mantenían más bien un contenido práctico.

Pero el romano, por más que asimilara la cultura griega, no tenía el espíritu estético de ese maravilloso pueblo. El, tal vez, estaba destinado a aportar valores como la fuerza y el poder, ajenos en cierto modo a la delicadeza y refinamiento griegos, que habían de generar ese aspecto

de la cultura en la que Roma no tuvo rival: el derecho. Fuerza, poder y derecho fueron sus tres Gracias, y le permitieron como ha dicho insuperablemente Ihering, dictar tres veces la Ley al mundo: la primera, por la fuerza de las armas; la segunda y la tercera, ya abatido su poder, por la potencia extraordinaria del derecho y de la religión.

El ideal educativo romano fué crear hombres fuertes y capaces, ya se tratara de la profesión de jurista, de estadista, o de militar. Con más claridad que en Grecia, y siguiendo una definida política de romanización del Imperio, las instituciones docentes de Roma se encontraban controladas oficialmente por los municipios, las provincias y el Estado.

Abatido el poder romano por las hordas bárbaras, favorecido el triunfo de las huestes por la corrupción de las instituciones imperiales, se extiende el largo silencio medieval, en el que puede percibirse el extraño choque de las tradiciones romanas y bárbaras con los nuevos ideales cristianos. La Edad Media es eso: una gran etapa de lucha y de conciliación.

El cristianismo abrió un nuevo camino a la educación, trascendiendo los límites del nacionalismo judío, modificando concepciones de la vida griega y romana, aportó la idea de la fraternidad universal del hombre. La igualdad humana no va a devenir, como se proclamará siglos después, en virtud de un derecho natural, sino por su filiación divina.

Las culturas clásicas, con todo lo que ellas habían representado, no pudieron coronar plenamente la escala axiológica, pues el más alto de los valores religiosos, la santidad, fué desconocido para griegos y romanos. Tuvo que producirse el Sermón de la Montaña, que encierra el camino de la santidad, para que millones de hombres regaran con su sangre de mártires todos los caminos de Europa, e hicieran de los valores religiosos los más altos valores del espíritu. Si la educación en Grecia había descansado fundamentalmente en la belleza, y la educación en Roma lo había hecho sobre la fuerza y el poder, en la Edad Media la educación se orienta hacia el amor divino, y al jerarquizar todos los valores a través de la instancia religiosa, transforma a los hombres bárbaros en caballeros cristianos.

En la etapa Escolástica vemos la educación preocupada principalmente por armonizar la razón y la fe, es decir, por realizar plenamente el ordenamiento de los valores divinos y humanos. Todo parece dirigido a integrar una orgánica unidad. En la vida social hay una escala de categorías, que va desde el siervo al señor. En la vida religiosa se asciende desde el fraile mendicante hasta el vicario de Dios. En el campo de la educación se escalona en distintos grados que se inician en los aprendices y culmina en los maestros, pasando por los compañeros. En el mundo del arte priva la arquitectura, con las líneas graduales y ascendentes de las maravillosas catedrales góticas. Todo el mundo medieval es así: una unidad estructu-

rada verticalmente, que encuentra en las Summas tomistas su ejemplo filosófico.

A partir del siglo XIII aparecen las universidades, como manifestación de la ya alcanzada madurez cultural: París en 1201; Oxford en 1206; Salamanca en 1215; Praga en 1245; Pisa en 1344; Bolonia en 1362; Heilderberg en 1386. La educación estuvo, fundamentalmente, al cuidado de la Iglesia.

A más de las universidades, existían las escuelas monásticas desarrolladas a la sombra de los monasterios, que tuvieron el cuidado de la cultura clásica hasta el despertar del Renacimiento; y las escuelas episcopales y parroquiales, donde no sólo se preparaba el clero, sino se ofrecía la educación popular. Así como en Grecia fué la "polis", y en Roma el Imperio, quienes tuvieron la responsabilidad de la enseñanza, es la Iglesia la que asume esa misión en la Edad Media. Como un dato curioso, y antecedente de la actual educación democrática, encontramos en el Medioevo la enseñanza gratuita, destinada a los jóvenes pobres.

Las siete artes liberales agrupadas en el trivium y el quadrivium, constituían los planes de estudios regulares, habiéndose añadido jurisprudencia, arquitectura y medicina.

El Renacimiento produjo una renovación en la cultura y en la concepción del mundo. El individualismo y el naturalismo alientan en el nuevo ideal educativo, y tras los procesos de la Reforma y Contrarreforma religiosas la educación y la cul-

tura occidental toman el rumbo que caracteriza la Edad Moderna.

Aparecen como contrapuestas las escuelas humanistas y realistas. En la primera predomina el carácter literario y en la segunda el carácter científico. La escuela humanista tuvo en Italia su mayor esplendor. Locke en Inglaterra pide que se observe a la naturaleza y haya menos latín y griego, esto es síntoma de la crisis de la enseñanza humanista que se ha ido acreciendo hasta nuestros días. Descartes, en Francia, advierte que el entrenamiento del individuo debe basarse sobre los problemas que confronta su mundo, no sobre aquellos que afectan el mundo antiguo. Leibnitz introduce las lenguas vernáculas, en vez del latín, cosa que hacen también entre nosotros Caballero y Varela. Y la pugna se agudiza hasta que, con la aparición del pragmatismo en la Edad Contemporánea se decide el triunfo realista.

Campeones de este realismo pragmatista han sido los Estados Unidos, cuya preocupación ha consistido en formar al individuo para la acción, para la adaptación a los problemas de la vida, para autogobernarse. Sin embargo toda esta concepción educativa que ha parecido a los hombres de finales del pasado siglo y del presente como la más eficaz y perfecta, se encuentra actualmente en crisis. Tal vez ha sido porque esa educación en la que Occidente ha puesto su mayor orgullo y le ha permitido ganar las guerras universales emprendidas en los últimos tiempos, no le ha servido enteramente para conservar la paz.

El problema de la paz es hoy la preocupación primordial de todo Estado, y en ese hermoso esfuerzo por hallarla a través de la educación y la cultura que es la UNESCO, se advierte la necesidad de una revisión de todos los ideales que han fundamentado la educación de los hombres en los últimos siglos.

El especialismo en que culminó el realismo pragmatista se debate otra vez con renovadas tendencias humanistas. Los nuevos "bárbaros", que según Ortega y Gasset son los especialistas, han dado al mundo la técnica asombrosa que caracteriza esta época, pero han propiciado asimismo el más hondo desasosiego, y el mundo está pensando si no ha sido este un precio demasiado alto.

DIONISIO DE LARA MINGUEZ

CONFERENCIA I

JOHN LOCKE: FILOSOFO DE LA DEMOCRACIA

Viviendo en un mundo convulso como el presente, cuando tenemos ante nosotros el hecho terrífico de que en el breve espacio histórico de sólo medio siglo dos guerras de carácter mundial han estremecido la vida humana en sus aspectos político, social, económico y espiritual, es decir, en la totalidad de esa vida, y cuando una cierta desorientación y angustia por el porvenir se apodera de los espíritus, cabe que nos detengamos a estudiar la magna figura de John Locke, quien fuera vocero genial e intérprete lúcido en su tiempo de las formas y esencias sobre las que se ha asentado el sistema democrático liberal desde su inicio con la edad moderna. Tiene razón Bertrand Russell al decir: "La primera amplia exposición de la filosofía liberal se halla en Locke, el más influyente, aunque de ningún modo el más profundo, de los filósofos modernos".[1] Locke,

(1) *A History of Western Philosophy*, p. 600.

como portavoz del liberalismo, como máximo corifeo en el siglo XVII de la filosofía política que habría de armar teóricamente a la revolución inglesa en ese propio siglo, y en el siguiente a las revoluciones americana y francesa, y ya, por último, en la centuria décimonona, a las revoluciones latinoamericanas, es ciertamente el pensador que más ha influído en el destino político y social de los pueblos modernos. Hoy día el liberalismo está en crisis; negar esta circunstancia equivaldría a necedad, o, a lo menos, a una muy superficial apreciación del panorama mundial desde que vino a término la primera Guerra. En efecto, esta primera Guerra de proporciones universales cierra toda una larga, confiada y optimista etapa del liberalismo, para traernos a un nuevo período de la lucha del hombre por la libertad, en el cual estamos. El hecho cierto de la crisis presente del liberalismo no significa que éste haya fracasado, no, pues su crisis sólo está indicando un período de transición en que se hace evidente la necesidad de repensar el ideario liberal con miras a la solución de los actuales problemas sociales, políticos, económicos y hasta religiosos que no son, en manera alguna, los mismos que contempló y solucionó el liberalismo en el pasado siglo, y mucho menos, en los siglos XVII y XVIII, Pero la esencia del liberalismo permanece inextinguiblemente en el pecho humano y por la causa de la libertad todavía vale la pena morir. Así parece como si el amor a la Libertad fuese consustancial con la estirpe de los hombres. Mas para re-

pensar el liberalismo a fin de ajustarle al desarrollo actual de la sociedad, es menester que indaguemos en el pasado, buscando en las exposiciones más lúcidas del credo liberal las eternas esencias que le hacen imperecedero y, por tanto, vigente hoy día. El sistema de Locke, por constituir la primera grande exposición del pensamiento liberal, y por su extraordinaria repercusión en las democracias modernas, sólo podemos pasarlo por alto a riesgo de quedarnos con una vaga y deformada visión de la libertad. En la filosofía política de Locke hay mucho, a mi entender, pensado *sub specie aeternitatis*, esto es, válido para todos los tiempos y lugares. Conviene, pues, en días como los actuales, en que los ideales de democracia y libertad han sido exterminados en muchas partes del mundo y en el resto de las naciones se ven gravemente amenazados, conviene, en estos tiempos difíciles para la dignidad humana, traer al frente a excelsos y preclaros propugnadores de tales ideales en el pasado, como Locke, para recordar a descreídos y tibios la noble prosapia de la filosofía del liberalismo y, sobre todo, para que vean cómo estos filósofos de alma girondina saben también ganar batallas después de muertos.

EL HOMRE Y SUS CIRSCUNSTANCIAS HISTÓRICAS

La monarquía creció a expensas del feudalismo en la Edad Media, coexistiendo así el monarca con los señores feudales que fueron a manera de contrapeso y limitación a los designios absolutistas del

autócrata; pero ya en el transcurso de los siglos XV, XVI y XVII la causa del absolutimos prosperó y se fortaleció tanto que el poder feudal desplomóse casi por entero, mientras el rey asumía la plena responsabilidad de los destinos de la sociedad política en los diferentes reinos europeos. Fué entonces cuando, padeciendo los pueblos bajo la espada arbitraria e implacable del autócrata, se inicia la rebelión de los súbditos contra la monarquía absoluta. Dos pueblos donde las ideas liberales combatieron con éxito la autocracia en los tiempos iniciales de esta lucha fueron Holanda e Inglaterra. En efecto, en los años de su adolescencia, John Locke vió cómo el poder despótico de España se derrumbó en Holanda, después de una larga y sangrienta lucha en la que se destaca, con imborrables caracteres de ignominia, la furia homicida del Duque de Alba ejecutando a miles de personas y estrangulando al pueblo holandés con impuestos ruinosos. Así, cuando en 1648 la independencia de la República holandesa fué formalmente reconocida en conexión con la famosa Paz de Westphalia, al final de la Guerra de los Treinta Años, el absolutismo asentado en el derecho divino de los reyes perdía una batalla extraordinaria que hízole resentirse para siempre.

John Locke había nacido el 29 de agosto de 1632 en Wrington, un pequeño pueblo situado a siete u ocho millas inglesas al sur de Bristol, en Inglaterra. Vino, pues, a la vida en un período difícil de la historia de su patria, en pleno reinado de Carlos I, cuando las rivalidades entre la Co-

rona y el Parlamento presagiaban ya la tormenta de la guerra civil que al fin estalló en 1642, terminando con la derrota del Monarca y su ejecución pública en 1649. Locke pudo de este modo ser testigo de la victoria de los puritanos, los llamados "Roundheads", los que, repudiando la tradición monárquica, proclamaron la República o Commonwealth. Mas el Commonwealth y el Protectorado presidido por Oliver Cromwell, como "Lord Protector", habrían de durar sólo once años, al final de cuyo período vino la Restauración monárquica, al escalar de nuevo el trono la casa real de los Estuardos con la coronación en 1660 del rey Carlos II, hijo del decapitado monarca Carlos I. Esta restauración significó el retorno de la intolerancia, principalmente la de tipo religioso contra los llamados "disidentes", esto es, los protestantes que disidían de la Iglesia oficial anglicana. Locke simpatizó con la causa de los puritanos, mas exhibió en todo momento un amplio y generoso espíritu de tolerancia hacia todos los credos y sectas que en su tiempo se disputaban el predominio espiritual sobre los hombres. Después de la muerte del Conde de Shaftesbury, su amigo y poderoso protector, Locke decidió emigrar a Holanda, ya que para sus sentimientos francamente puritanos no era campo propicio el reinado absolutista de Carlos II. Estando en el exilio, Locke vió ascender al trono de Inglaterra, en 1685, a Jacobo II, hermano del rey anterior; quien declarándose públicamente católico y haciendo caso omiso del Parlamento, con-

citó la enemiga de la mayoría protestante, tanto del lado de los "disidentes" como de la parte anglicana, que vieron en ello la consolidación del absolutismo y un peligro inminente para la reforma religiosa en aquel país. Tal situación desembocó en lo que los historiadores ingleses llaman la Revolución Gloriosa, que tuvo lugar en 1688 y 1689, cuando el rey Jacobo, abandonado aun por sus propios soldados, tuvo que huir sin presentar batalla. La Revolución Gloriosa, cuasi incruenta, marcó la derrota final de la autocracia y el triunfo del Parlamento en Inglaterra. Con esta victoria revolucionaria, Locke regresa a su patria en 1689, el año en que ascienden al trono los nuevos soberanos Guillermo y María, bajo un régimen monárquico limitado por las prerrogativas del Parlamento, en contraposición al recién vencido absolutismo de los Estuardos.

A Locke, de vuelta a la tierra nativa, se le ofrecen varios cargos de elevado rango en el nuevo régimen de tolerancia y libertad, mas él sólo acepta algunas encomiendas oficiales de menor importancia a fin de poder disponer de más tiempo libre que habría de dedicar al estudio y a escribir. En efecto, al año siguiente de su regreso del exilio, en 1690, aparecen el trabajo que sin duda constituye su *opus magnum*, *An Essay Concerning Human Understanding*, así como su *Two Treatises on Government*. En el propio año de su regreso a Inglaterra, 1689, comienza la producción de su *Letters Concerning Toleration* que habría de continuarse en años posteriores. Estas

tres obras que acabamos de mencionar, junto con su *Some Thoughts Concerning Education* de 1693 y el ensayo titulado *The Reasonableness of Christianity* de 1695, constituyen, incuestionablemente, los ejemplos más significativos de la obra del gran empirista inglés. El filósofo mantuvo una mente alerta y fértil hasta el final, como lo atestigua la producción de los últimos años de su vida, en la que ocupan lugar principal sus escritos polémicos en defensa de las ideas propugnadas por él en sus trabajos mayores. Así, en medio de las nobilísimas tareas del pensar y de la especulación a que dedicara su existencia, muere John Locke a los setenta y dos años de edad, en Oates, a unas veinte millas al norte de Londres, el 28 de octubre de 1704.

IDEA DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA

Dice Locke: "Libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad igual e imparcial, es la cosa que necesitamos.[2] Estas palabras del filósofo son expresión genuina de sus sentimientos e ideas más íntimos que hubieran de inspirarle y guiarle a través de todas sus especulaciones sobre la sociedad y la política a la que dióse con entusiasmo y persistencia admirables.

En el análisis que Locke hace, no sólo de la sociedad de su tiempo en Inglaterra, sino también del pasado social en todos los tiempos y latitudes geográficas, encuentra a los excesos e intransi-

(2) Locke, *Selecctions*, p. 43. Scribner's.

gencias del fanatismo y la crueldad usurpándole el lugar al espíritu de tolerancia que como virtud de orden superior ha de regir la vida del ciudadano si es que éste quiere vivir en una sociedad humana y civilizada y no formando parte de una miserable aglomeración de seres infelices donde impere la fuerza, el odio y la opresión. Es así que su prédica en favor de la moderación y de la tolerancia en todas las cosas fué incesante, como si viese en ella la clave de la felicidad del hombre en el medio social. Quizá ningún título le cuadre mejor a Locke que el de Apóstol de la Tolerancia.

El gran empirista, contra la opinión de los espíritus dogmáticos y ultramontanos, fué hombre de inclinación y sentimientos genuinamente religiosos. Locke considera el Evangelio de Jesucristo como fuente de la más sana y pura tolerancia; y por ello cree que todos los que practican la tolerancia hacia otros en materia religiosa, están en armonía con la enseñanza de la Escritura cristiana.

Teniendo ante sí el cuadro de la sociedad inglesa de su tiempo, dividida y en perpetua tensión por las discordias religiosas en que la intolerancia jugaba papel principal, Locke se dió a la tarea de delimitar la esfera de actividades correspondiente a las Iglesias por un lado y al Estado por otro. En el sentir del filósofo, la esfera de acción de la Iglesia, o mejor, de las Iglesias, y la del Estado, aparecen perfectamente delimitadas entre sí y, por ende, son distintas. Esto, que resulta hoy un

lugar común en las democracias de nuestro siglo, era motivo de controversias y apasionadas polémicas entonces y habría de continuar siéndolo por mucho tiempo después.

Para hacer resaltar la diferenciación entre Iglesia y Estado, Locke comienza por definirlos. "El *commonwealth*" (esto es, el Estado)—dice—"paréceme ser una sociedad de hombres constituída sólo para procurar, preservar y adelantar sus propios intereses civiles". Así, el fin de la sociedad políticamente organizada: el Estado, son los intereses civiles de los hombres. ¿Y cuáles, en la opinión del filósofo, son estos intereses civiles? "Llamo interés civil"—dice—"la vida, la libertad, la salud y la indolencia del cuerpo; también la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y objetos semejantes".[3] Estos intereses civiles de que habla Locke han de estar salvaguardados por las magistraturas del Estado que se constituyen precisamente para asegurar a todos y a cada uno en particular el justo y pacífico disfrute de los bienes terrenales. Si alguien contraviene el orden jurídico sobre el cual se asienta esta sociedad política, ahí está el poder del magistrado para aplicar y ejecutar la ley sobre aquel que viola el derecho ajeno. He aquí el Estado moviéndose, según Locke, dentro del ámbito de su competencia.

Una vez determinado su concepto del Estado, Locke pasa a definir la Iglesia, diciendo: "Considero que una Iglesia es una sociedad voluntaria

(3) Locke, op. cit., p. 44.

de hombres que se unen por propio acuerdo para la adoración pública de Dios del modo que ellos juzgan aceptable a él y efectivo para la salvación de sus almas".[4] Es decir, una Iglesia es una sociedad libre y espontáneamente creada por los hombres, sin que en ello intervenga compulsión externa alguna, sino única y exclusivamente la libérrima voluntad individual de sus miembros. A este respecto expresa Locke que "nadie nace miembro de una iglesia", queriendo significar que la religión no se hereda de los padres por los hijos como en el caso de los bienes materiales; y que "ningún hombre por naturaleza está sujeto a iglesia o secta particular determinada", sino que cada uno es libre de adherirse al credo y manera de adoración que juzgue como verdaderamente aceptable a Dios; y, además, está significando que no hay derecho, divino ni humano, capaz de retener justamente al individuo en una religión en contra de su voluntad, ya que él tiene, por naturaleza, el privilegio de poder salir del seno de cualquiera confesión religiosa que previamente hubiera aceptado. De todo ello se sigue que la Iglesia nada tiene que ver con el orden civil que protege los intereses materiales de los hombres, esto es, a la Iglesia no compete el poder temporal, el cual es ejercido por los magistrados del Estado. Así, por medio de esta distinción previa entre Iglesia y Estado, entre la Ciudad de Dios y la Ciudad de los hombres, Locke creyó, fundada-

(4) Locke, op. cit., p. 44.

mente como lo atestigua la historia posterior a él, que un espíritu de tolerancia en los dominios de la religión vendría a la postre a sustituir en las sociedades modernas el espíritu anticristiano que prendió y avivó el fuego de las guerras religiosas en Occidente.

CONCEPTO DE LA EDUCACION

Locke atribuía una importancia decisiva a la influencia de la educación sobre el hombre. Para él toda posible felicidad del ser humano ha, necesariamente, de asentarse sobre la premisa ineludible de una educación bien dirigida. El filósofo sentencia que "la felicidad o miseria de los hombres depende, por la mayor parte, de ellos mismos"; y abundando en esta tesis añade que nueve de cada diez personas "son lo que son... por su educación".[5] Para el gran empirista, enemigo el más connotado de las ideas innatas, la educación es capaz de modelar, sobre terreno virgen, desde la más tierna infancia, el carácter que el individuo ha de mostrar a través de su vida. Es por ello que pone toda su esperanza de salvación humana en una política educacional basada en las leyes de la naturaleza, opinión esta que comparte con Comenio, Rousseau y Pestalozzi.[6] Tal es la significación trascendental que Locke asigna a los problemas educacionales que bien hubiese

(5) Locke, op. cit., p. 3.

(6) Ver: "Fundamentals of Democratic Education; an introduction to educational philosophy" por Robert Ulich, p. 228. American Book Co., 1940.

podido subscribir, sin reservas ni salvedades, aquellas palabras que andando el tiempo habría de proferir Herbart y que son: "El interés por la educación es sólo expresión de nuestro interés total en el mundo y en la humanidad".

La filosofía de la educación en Locke tiene como su fin más alto la edificación de un carácter basado en la razón. Para esto advierte cómo es necesario que padres y maestros se esfuercen desde el principio a contrarrestar aquellos deseos del niño contrarios a la razón. El filósofo piensa que al niño debe inculcársele la idea de que sólo sus deseos deben ser satisfechos cuando ello redunde en su beneficio y nunca por el mero agrado que le proporciona el alcanzar lo que quiere. Esto es, las cosas no las tendrá porque le agraden, sino porque le son convenientes. De esta manera piensa Locke que la vida de la razón irá dando sus preciados frutos en el niño, quien se hará de un carácter fuerte, ajeno a las debilidades que son consecuencia de la extremada indulgencia hacia los ciudadanos del futuro. El gran empirista quiere hombres fuertes de cuerpo y espíritu y para ello la educación ha de estar basada en lo razonable y natural. Por eso, trazando un paralelo entre el cuerpo y la mente, dice: "Así como la fuerza del cuerpo reside principalmente en ser capaz de sufrir penalidades, así también sucede con la de la mente".[7] Hay, como vemos, un

(7) Locke, op. cit., p. 4.

matiz marcadamente estoico y puritano en esta filosofía de la educación, pues en ella se preconiza el someter en todo momento a la razón los sentimientos y pasiones que se rebelen contra ella. En verdad, según el sentir del filósofo, al niño ha de tratársele como tal, esto es, ha de usarse con él de ternura y debe proporcionársele juegos y otros esparcimientos. Su teoría no es adusta, sino razonable. Sólo quiere que el niño no sea víctima de las irracionales indulgencias de los que le aman y le hagan así infeliz ya para toda la vida.

Locke es enemigo del castigo corporal y de toda compulsión externa en la educación de los niños. Entre otras razones que esgrime en contra de este medio tradicional de disciplina, hay dos que merecen, a mi juicio, ser consideradas atentamente. Una es que tal disciplina de esclavo crea un temperamento servil, sin conseguirse que el niño renuncie a sus inclinaciones desordenadas, las cuales satisface con creces una vez que, libre de la amenaza del castigo, se acoge a la impunidad. La otra razón de Locke contra la compulsión externa a que quiero referirme, consiste en la observación que hace el filósofo al constatar que si la severidad de este sistema logra curar un temperamento rebelde, a menudo trae en su lugar una enfermedad peor y más peligrosa al quebrantar la mente y hacer del niño una criatura tímida, apocada e irresoluta, condenada ya para toda su vida a ser una persona inútil para él y los demás.

Locke sustituye la compulsión externa por una suerte de compulsión interna como es el infiltrar

en el niño los sentimientos de estimación y reprobación; esto es, persuadirlo de que será estimado y querido de todos si obra bien y que merecerá la desaprobación de los demás si se comporta desordenadamente. Conforme a este principio deben actuar hacia el niño los que están a su alrededor: alabándole cuando su conducta es ordenada y echándole en cara su mal comportamiento cuando así proceda. Locke cree que el niño es capaz, más temprano de lo que se supone, de comprender y apreciar las actitudes de aprobación y desaprobación hacia él en los otros. En suma, el filósofo trata de crear en el alma del niño un instrumento interno de inhibición que le será muy provechoso siempre: la vergüenza.

En cuanto a modales y cortesía el niño avanza más en este terreno por el ejemplo que por el aprendizaje de reglas. Tiene al baile como el medio más eficaz de crear en los niños, a la par que la gracia en los movimientos del cuerpo, pensamientos y prestancia varoniles.

En lo que respecta al contenido de la educación, al *curriculum*, Locke sostiene una tesis sobria y ponderada, aunque sin estar exenta, en parte, de los prejuicios y repugnancias que ya en su época asomaban contra las disciplinas académicas llamadas "humanidades"; aversión esta que, con el siglo XIX, habría de alcanzar su más elevado clímax en el positivismo. Así, el consecuente empirista que hay en Locke ataca la enseñanza del latín en las escuelas primarias de su tiempo; y aunque no aboga por su total extinción

en ellas, sí dice que el aprendizaje del latín resulta una pérdida irreparable de tiempo en aquellos niños que no han de continuar una educación superior, sino que, una vez terminada la instrucción primaria, han de ser dedicados a un oficio o arte manual. Su desdén por la retórica y la lógica lo fundamenta en su constatación de las poquísimas ventajas que el educando obtiene con estas disciplinas, refiriéndose a las cuales dice: "...raramente o nunca he observado en alguien el hacerse de la habilidad de razonar bien o de hablar brillantemente por medio del estudio de aquellas reglas que pretenden enseñar tales cosas".[8] La enemiga del filósofo hacia la enseñanza de la Lógica él mismo nos la explica al señalar, en su radical crítica, el carácter de estéril formalidad y verbalismo que se hacía acompañar siempre de ingeniosas pero vacías disputas, en las que, más que a caza de la verdad, se estaba tras la obtención de una triste y vana victoria en los debates. En tiempos de Locke esta situación en el campo lógico era debida, tanto en Inglaterra como en el Continente, al decadentismo de las Escuelas que ya por aquella época, estando en los estertores de su agonía, sólo alumbraban con mortecina luz. Lo que sí no se explica, al menos en forma convincente, es el desgano de Locke por la Retórica y, lo que es más grave aún, su total proscripción de la Poética del *curriculum* escolar. Esto último nos recuerda a Platón en su menosprecio por la Poesía e inveterado odio hacia los poetas, a los

(8) Locke, op. cit., p. 10.

cuales proscribe, por la propensión al mito y mendacidad que les atribuye, de su Ciudad ideal. Las razones de Locke contra la poesía tienen un fundamento utilitario. Para el filósofo inglés la poesía es inútil porque casi nunca trae provecho de orden material al individuo; al contrario, ella ha sido responsable de la penuria de muchos. Es así que diga con gracejo pero también con punzante ironía: "...muy rara vez se ha visto que alguien haya descubierto minas de oro o plata en el Parnaso".[9]

Con el nombre de *Natural Philosophy* (Filosofía Natural), Locke designa tanto la parte de los conocimientos que se refieren al espíritu como aquélla que hace referencia a los cuerpos. Enseña que el conocimiento del espíritu debe tener prioridad en el tiempo al conocimiento de los cuerpos. Considera de grande importancia que en la educación de los niños no falte el elemento espiritual como ingrediente básico en la formación del carácter. Este conocimiento espiritual es conocimiento revelado, el cual se hace ostensible en la Biblia. Una razón poderosa que Locke expone para darle prioridad cronológica en el educando a la enseñanza de tipo metafísico o religioso, es la constatación que hace en la experiencia del vivir cotidiano de la incapacidad para comprender el espíritu que crea en el individuo la vida material en que necesariamente está inmerso, a no ser que su educación haya sido fundamentada, con antelación a su instrucción en las ciencias de la natu-

(9) Locke, op. cit., p. 9.

raleza, sobre una amplia base espiritual. Locke no cree que por medio de la materia y el movimiento pueda ser explicado ninguno de los grandes fenómenos de la naturaleza, y es así que dice abiertamente, sin reservas ni titubeos: "...sin la noción y admisión del espíritu, nuestra filosofía cojeará y será defectuosa en su porción principal, al dejar fuera la contemplación de la parte más excelente y poderosa de la Creación".[10]

LIBERALISMO POLITICO

El liberalismo político de Locke se rebela contra el llamado *derecho divino de los reyes*, el cual, en su tiempo y en Inglaterra, había sido defendido con fanática tenacidad por Sir Robert Filmer en su tratado que titulara *Patriarcha: or The Natural Power of Kings* (Patriarcas: o El Poder Natural de los Reyes). Para Filmer el deseo de libertad, donde quiera que se manifieste, ya sea en el monarca o en el pueblo, es un sentimiento impío. Para este autor el anhelo de libertad en Adán, nuestro presunto primer padre, trajo su caída y ruina, y con ello toda la miseria del pecado original que ha continuado cebándose en su descendencia. Filmer había escrito su libro en los tiempos de Carlos I, pero fué publicado póstumamente en 1680, habiendo muerto su autor en 1653. La tesis de Filmer en lo que respecta al derecho divino de los reyes es insubstancial y un

(10) Locke, op. cit., p. 12.

tanto peregrina: decía que el poder real había sido conferido por Dios a Adán por vez primera; que sus descendientes heredaron este poder, el cual, en los tiempos modernos podía ser ejercido a plenitud por los monarcas de Europa. La idea de Filmer sobre el gobierno es enteramente patriarcal: es el concepto de la *patria potestas* con toda su crudeza exhibida en los primeros tiempos de Roma, el que había trasladado artificiosamente al campo de las relaciones entre el monarca y sus súbditos. En fin, el rey era el soberano por derecho divino; y una vez sentado como verdadero este principio, se seguía que toda rebelión contra sus disposiciones necesariamente era impía e ilícita. Filmer culpa a las Escuelas, esto es, al escolasticismo de haber fraguado la rebelión del pueblo contra el poder arbitrario de los gobernantes civiles, si bien con miras al robustecimiento de la autoridad papal. Cita a representante tan conspícuo de la Escolástica en los tiempos modernos como lo es el teólogo Bellarmino, en el sentido de que éste hace residir la soberanía en el pueblo. Para Filmer esta doctrina de la soberanía popular es repugnante por contraria, según él, a la verdad revelada la cual enseña que el monarca es un patriarca con derecho de vida y hacienda sobre sus súbditos. A este reaccionarismo de Filmer, Locke opuso su doctrina liberal en el primer *Tratado Sobre el Gobierno,* el cual constituye una réplica a la obra *Patriarcha* de Sir Robert.

Cosa fácil le fué a Locke el rebatir victoriosamente la fantástica tesis en que Filmer hacía des-

cansar el derecho divino del autócrata, esto es, el de ser titular de este derecho por herencia de Adán. El gran empirista argumenta, entre otras cosas, que, si efectivamente el poder real fué conferido por Dios a Adán, sólo una persona podría ser en un momento dado el heredero de tal privilegio y entonces todos los demás reyes aparecerían como gobernantes *de facto,* cuando no meros usurpadores de una soberanía que no les pertenece. Tal es la lógica conclusión a que conduce el principio hereditario que confiere el derecho divino al monarca, según Filmer; conclusión esta que, como vió Locke, en vez de conservar lo que hace es destruir el *status de jure* de todos los reyes, excepto, a lo más, el de uno solo de ellos: el de aquél que lograse probar ser el legítimo heredero del poder real de Adán.

Una vez refutada la teoría hereditaria de Filmer, Locke procede a mostrar lo que él piensa es el verdadero origen del gobierno civil. Para esto postula el principio del *estado natural,* de los derechos naturales del hombre, doctrina esta que es, como se sabe, producto original de la especulación filosófica de los griegos, y que a partir del Renacimiento fué usada hábilmente por los defensores del liberalismo político. Mas en Locke la doctrina exhibe un señorío dialéctico y un vigor de expresión nunca antes alcanzado. *The state of nature* ("el estado de naturaleza"), según la concepción lockiana, es uno en el cual todos los hombres participan por el mero hecho de nacer. En este estado reina una perfecta igual-

dad entre los miembros del género humano, ya que todos participan de una y la misma categoría: su condición humana. En este estado todos están investidos de los mismos derechos y todos por igual son llamados a la defensa de estos sus derechos. Este es un estado de vida regido racionalmente. En efecto, Locke dice que "el estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna..." y pasa a decirnos de inmediato que "la razón.. es esa ley..."[11] El gran inconveniente que presenta el estado natural, la objeción mayor que se le ha hecho y que el filósofo acepta como válida, es que en esta condición el individuo es juez de su propia causa; y siendo la índole humana tal que se deja llevar con facilidad fuera de los límites de la razón en el castigo del culpable, se hace efectivamente difícil la vida del hombre en el estado natural ante las graves perturbaciones que puede provocar la justicia hecha a manos de la persona agraviada. Con todo, el gran empirista considera superior el *estado de naturaleza* al estado de cosas regido por un monarca absoluto, ya que, según él, todo aquel que hace violencia a la ley del *estado de naturaleza*: la razón, es responsable ante el resto del humano linaje, en tanto un rey absoluto puede impunemente disponer de la vida y hacienda de sus súbditos sin que devenga responsable ante nadie.

En cuanto a la propiedad, cree el filósofo que la tierra es propiedad común de todos los hombres, poniendo como testigo de ello tanto a la

(11) Locke, op. cit., p. 63.

razón como a la revelación; en conexión con ésta última cita aquellas palabras de la Biblia que se encuentran en los *Salmos* (CXV, 16) y que rezan: "... (Dios) ha dado la tierra a los hijos de los hombres", entendiendo por ello que Dios la ha dado en común a la humanidad. Ahora bien, el individuo puede añadir su trabajo a las cosas comúnmente poseídas en el *estado de naturaleza* y esa porción de la propiedad común así alterada por el esfuerzo del individuo, puede justamente pasar a ser propiedad privada del mismo. Aquí nos enfrentamos con la famosa doctrina económica que señala al trabajo como fuente del valor, cuya teoría, según apunta acertadamente Bertrand Russell, "...algunos atribuyen a Carlos Marx y otros a Ricardo" pero la cual "se encuentra en Locke, y le fué sugerida a éste por una línea de predecesores que se extiende en el pasado hasta Tomás de Aquino".[12] Locke tiene en conexión con su filosofía de la propiedad una teoría que podría denominarse "doctrina del uso": consiste en que en el *estado de naturaleza* cada uno puede poseer hasta el límite que marca la satisfacción de sus necesidades. Así, por ejemplo, es contrario a la ley natural el apropiarse de sustancias comestibles que por no ser usadas habrán de corromperse. Es, pues, el *uso* racional de las cosas poseídas en privado por el individuo lo que da carácter legítimo, según el derecho natural, a tal propiedad. Puede verse en esta tesis lockiana un antecedente lejano

(12) B. Russell, op. cit., p. 635.

del concepto contemporáneo de la función social de la propiedad.

Por las dificultades que ofrece en la práctica el ejercicio de los derechos humanos en el estado natural, Locke, lo mismo que la gran mayoría de los filósofos políticos de su siglo y del siguiente, se acoge a la famosa hipótesis del Contrato Social inventada a fin de fundamentar la autoridad de los gobiernos en una forma democrática y en oposición al derecho divino de los reyes En efecto, para el gran empirista el gobierno nace de la cesión que los individuos hacen de una buena parte de sus derechos a los gobernantes, a fin de garantizar así la imparcialidad en los juicios y evitar excesos y abusos de la justicia hecha por mano propia. El gobernante es una de las partes en este contrato, la otra es el pueblo. "El fin del gobierno es el bien de la humanidad", dice Locke.[13] Pero el filósofo piensa y enseña que cuando el gobernante traiciona este fin propuesto en el pacto entre el pueblo y él, y éste último entroniza y perpetúa la injusticia por la fuerza, entonces no le queda al pueblo otra salida con qué restaurar sus derechos conculcados que oponer la fuerza a la fuerza, esto es, andar el camino de la Revolución armada.

CONCLUSION

Del examen, aunque breve y parcial, que acacamos de hacer de John Locke como pensador

---

(13) Locke, op. cit., p. 79.

político y social, se destaca la fecunda y brillante labor del filósofo inglés en este campo. Como hemos visto, en el gran empirista hubo siempre un ferviente deseo de servir la causa de la libertad del hombre. Con seguridad que algunas de sus apreciaciones sobre la naturaleza del cuerpo político fueron erróneas por estar sujetas a las limitaciones del espacio y del tiempo, limitaciones estas que están condicionando, desafortunadamente, toda especulación humana. Pero puede decirse que las tesis capitales de su filosofía política llevan marca de perdurable vigencia, al menos mientras la mayoría de los hombres crea, como lo hace hasta ahora, que el principio de libertad debe estar fundamentando toda organización social. Así, es necesario que se diga bien alto que el liberalismo no ha muerto, sino que atraviesa una crisis peligrosa que puede al final extinguir su luz por mayor o menor tiempo para dar paso en las sociedades humanas a una funesta y espantosa noche de tinieblas impenetrables y crueles fanatismos. Pero esto ciertamente no acaecerá nunca si la gran mayoría de los hombres y mujeres del mundo se decide a no perder sus libertades, esgrimiendo para ello todo el rigor dialéctico que en defensa de la libertad nos legaran sus grandes enamorados, remozando y robusteciendo, siempre que fuese posible, esta dialéctica del liberalismo que ilumina y guía la emoción democrática del ciudadano, la cual, junto con John Locke, el Filósofo de la Democracia, en todo momento ha de hacer oír sobre la tierra con resonancias de

eternidad aquel grito de admonición contra toda suerte de tiranía que son estas sencillas y fervientes palabras: "Libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad igual e imparcial, es la cosa que necesitamos".

CONFERENCIA II

MAZZINI: PROFETA DE LA DEMOCRACIA

La política, como la religión, tiene sus profetas. Giuseppe Mazzini (1805-1872) encarna en los tiempos modernos aquel tipo de inspirador de multitudes que se valen para levantar la esperanza y el entusiasmo de sus semejantes, no del fácil y superficial expediente de una prédica demagógica, sino que, calando más hondo en el ser de las cosas, tocan zonas recónditas de la conciencia humana donde tienen su origen los agobiantes y difíciles problemas que presentan las sociedades de los hombres. Mazzini, pues, no fué un político a la usanza vulgar. La pureza de su vida y el alto ideal que lo alentó admite sólo muy contadas comparaciones con guías de movimientos políticos y sociales en los tiempos modernos y contemporáneos. Quizá si contemporáneamente sólo podamos asimilar su figura a la de Gandhi. Su visión profética del hombre y del mundo le coloca por sobre el nivel, no ya de su época, sino tal vez de muchos siglos por venir. Su objetivo fué la liberación de Italia, pero la liberación total

de la misma: espiritual, política y social, y la liberación de todos los pueblos oprimidos del mundo. Desde muy joven Mazzini sintió pesar sobre su corazón la grande desdicha de la Patria encadenada; y fué así que desde muy joven le nacieran alas a su espíritu, iniciando de este modo su carrera de ángel exterminador de los privilegios irritantes e injusticias que daban sombra de ignominia sobre el suelo italiano.

Se ha señalado por algunos historiadores, con cierta estrechez de perspectiva histórica, el carácter poco práctico de los ideales de Mazzini. Los que así opinan lo hacen pensando, tal vez principalmente, en la subordinación de la política a la ética que encontramos en el patriota ítalo. La verdad es que Mazzini no concebía la redención del hombre y de los pueblos, si no se ponía por delante el acatamiento a los principios morales inspiradores de tal redención. He aquí donde yo creo ver la impracticabilidad del ideario mazziniano, según algunos. Y es que el divorcio maquiavélico entre política y moral ha echado raíces tan profundas en la mentalidad moderna, que aun hombres a quienes se cree bien inspirados acatan ciegamente la tesis capital de *El Príncipe*. Pero Mazzini siempre repudió el principio de que el fin justifica los medios, principio este que está animando la meditación política del sombrío pensador florentino.

Han transcurrido ochenta años desde la muerte de Mazzini. Durante ese lapso de tiempo la historia subsecuente de Italia y, en verdad, de toda

Europa y del resto del mundo, está dando razón más que sobradísima a la incesante prédica de este magnífico abanderado de la decencia y libertad humanas. De haber vivido más, Mazzini habría tenido que sufrir el deprimente espectáculo de la llamada Triple Alianza (1882-1915), por medio de la cual Italia entra en consorcio de fines imperialistas con su opresora reciente, Austria, y con Alemania. Fué así que Italia, una vez ganada su libertad y unidad, se aventura en guerras de conquista en Africa durante las dos últimas décadas del pasado siglo, adquiriendo entonces a Eritrea y Somalilandia a precio de mucho oro y sangre, al mismo tiempo que fracasaba en su primer intento de subyugar a Abisinia; ello fué el comienzo de una política de expansión imperialista que se continuó hasta la última Guerra. Todo esto significa la negación del credo de Mazzini, lo cual ha costado muchos días de infortunio y dolor a Italia. Por supuesto, no han sido los gobiernos de Italia los únicos en todo este tiempo en omitir el cumplimiento de los postulados de Mazzini en muchas de sus relaciones con los demás pueblos del mundo. No. En verdad el Estado italiano resulta menos culpable del pecado de maquiavelismo en los días contemporáneos que algunos otros Estados del resto de Occidente. Si he llamado la atención al rumbo seguido por la política exterior de Italia en los años posteriores a la muerte de Mazzini, es a fin de que la propia Patria de este heroico adalid de la democracia sirva de ejemplo elocuente de cuán riesgoso es dar

las espaldas, en las relaciones de pueblo a pueblo, de gobierno a gobierno, a los principios universales de justicia y amor que están constituyendo la esencia del pensamiento mazziniano.

Como muy bien dijese de Mazzini el inglés Robert H. Murray, eminente historiador de las ideas políticas, en su libro *The History of Political Science From Plato to the Present* (pág. 354; D. Appleton and Co., 1930-: "El (Mazzini) es uno que, a medida que los años pasan, parece crecer en estatura y en cierto sentido parece como si se acercase más a nosotros, y cuyo carácter y obra somos más capaces de apreciar que sus contemporáneos. Estos no se percataron, ni hubieran podido hacerlo, de la grande multiplicidad y valor permanente de sus labores". En efecto, Mazzini, como todos los profetas de las nobles causas, aparece situado muy por encima de la realidad histórica de sus días; él se nos aparece como el hombre en posesión de una idea mayor que los principios rectores que inspiran la vida social y política de su época. Es así que Mazzini no habla sólo para su tiempo, sino está hablando también para siglos futuros cuando los hombres, menos obsesionados por los ínfimos valores de la existencia material, se percaten, ya con más amplia serenidad de juicio y más exacta visión de lo que realmente importa, de que no sólo de pan vive el hombre ni las naciones y de que hay un sector del vivir humano: el espiritual, cuyo descuido en los individuos y en las sociedades siempre trae tras sí calamitosas consecuencias. Mientras los valores del espíritu no

primen y rijan sobre los valores materiales, mientras se esté presto a cambiar la primogenitura por el plato de lentejas, la palabra admonitoria de los profetas, debemos decir, de los profetas verdaderos, no habrá conseguido su objetivo en el mundo. En esa palabra profética de los siglos, el acento del verbo de Mazzini se ha hecho conspícuo.

MAZZINI Y LA ITALIA DE SU TIEMPO

De Mazzini, como de todos los grandes hombres, se cuentan anécdotas de los días infantiles que señalan hacia el carácter que habrían de exhibir y la obra que habrían de realizar en sus días adultos. Se dice del patriota italiano que fué niño de muy delicada constitución física; que a los seis años de edad fué sacado a dar su primer paseo, en cuya ocasión, viendo por vez primera un mendigo, anciano de aspecto venerable, el niño le contempla unos instantes como traspasado por honda compasión y acto continuo, deshaciéndose de la mano de la madre, corre presuroso hacia el infeliz que tenía delante y echando los bracitos alrededor del cuello del mendigo, le besa y grita: "Dale algo, madre, dale algo"; en tanto aquel desdichado reacciona diciendo: "Señora, ámelo mucho; él es uno que amará al pueblo".[1] Esta profecía del viejo mendigo habría de tener fiel cumplimiento en la abnegada y gloriosa vida de Mazzini.

Por aquellos días de este gran adalid del pue-

(1) R. H. Murray, op. cit., p. 355.

blo italiano que fué Mazzini, Italia se hallaba fraccionada en varios gobiernos y sometida por la mayor parte al yugo extranjero. Al norte la Lombardía y Venecia gemían bajo la bota del Imperio austríaco; en la región central los ducados de Parma, Módena y Toscana estaban bajo el dominio de los parientes del Emperador austríaco, y los Estados de la Iglesia, incluyendo Roma, eran gobernados por el Papa; en tanto al sur, el llamado Reino de las Dos Sicilias, que incluía la isla de Sicilia y el sur de Italia, era regido por un monarca Borbón. Si excluímos los Estados de la Iglesia, sólo un Estado en Italia se veía independiente del control extranjero: éste era el Reino de Cerdeña, constituído por el Piamonte en la esquina noroeste de Italia y la isla de Cerdeña en el mar Mediterráneo.

El *status quo* del fraccionamiento de Italia sufrió dos poderosas conmociones en 1830 y 1848. En 1830, en la llamada Revolución de Julio, las turbas insurreccionadas de París gritaron: "Abajo los Borbones", haciendo huir a Carlos X e instalando en el Trono a Luis Felipe como "Rey de los Franceses, por la gracia de Dios *y por la voluntad del pueblo*". Las ideas revolucionarias del año 30 y su aparente triunfo en Francia, hicieron concebir risueñas esperanzas de redención nacional a los pueblos oprimidos de Europa; así, en Italia estalló la rebelión, sólo para ser aplastada poco después por las tropas imperiales de Metternich. En 1848, la Revolución de Febrero depuso a Luis Felipe cuando el gobierno de éste habíase conver-

tido en enemigo de la causa popular. Como en 1830, en 1848, Francia también, por medio de otra Revolución triunfante que estableciera la Segunda República, se alza una vez más como ejemplo heroico digno de ser imitado por todos los oprimidos. Y, efectivamente, rebeliones estallaron en diferentes partes de Europa, incluso en la capital del Imperio, Viena, obligando a huir, para salvar su vida, como cualquier hijo de vecino, a aquella arrogante eminencia gris, Metternich, el cual, poco antes, al estallar el movimiento revolucionario en Viena, había dicho jactanciosamente: "Cuarenta años he servido a mi país. Nunca me he rendido a insurrección alguna, ni tampoco lo haré ahora".[2] La coyuntura fué aprovechada rebelándose contra el yugo de la Casa de Austria los italianos de la Lombardía y Venecia. Pronto enviaron tropas en socorro de lombardos y venecianos, el Papa, el rey de las Dos Sicilias y el gran duque de Toscana. En esta ocasión, como en 1830, Mazzini inflamó de patriotismo el corazón de sus compatriotas, en tanto Garibaldi, comandaba su legión de "camisas rojas" contra los opresores. El rey de Cerdeña, Carlos Alberto, declara la guerra a Austria y asume la jefatura militar de los italianos. Todo parecía como si Italia, al fin, iba de inmediato a conseguir su libertad y unidad. Pero divisiones y celos entre los príncipes italianos por un lado, así como aprensiones contra el rey de Cerdeña por parte de los segui-

(2) Carlton J. H. Hayes et al., World History, p. 619; Macmillan, 1937.

dores republicanos de Mazzini, ya que el triunfo de ese monarca iba a debilitar la Causa de la República y, más aun, la deserción de la lucha por el Papa por temor a que la Iglesia perdiese influencia fuera de Italia si es que él llevaba su patriotismo a límites extremos, todos estos fueron factores que debilitaron los ímpetus patrióticos del pueblo y que al final trajeron el fracaso de la Revolución y la restauración del viejo orden, cuando después de la victoria austríaca en Novara, en 1849, sobre el rey de Cerdeña, Austria recuperó sus provincias italianas, al mismo tiempo que Luis Napoleón Bonaparte, presidente de la Segunda República francesa, a fin de ganarse el favor de los católicos en Francia, enviaba a Roma un ejército francés que destruyó la República que allí había constituído Mazzini, quedando así restaurado el dominio temporal del Papa Pío IX, quien, ante la violencia del movimiento revolucionario, habíase refugiado con el rey de las Dos Sicilias. La Segunda República francesa habíale dado el tiro de gracia a la naciente República italiana. De este modo Italia siguió dividida, subyugada por extranjeros y gobernada por autócratas.

La historia posterior a 1848 de la lucha de Italia por su independencia y unidad queda centrada en grande medida en la figura del eminente estadista y patricio, Conde Cavour (1810-1861), máximo consejero del rey de Cerdeña Víctor Manuel II, en su capacidad de Primer Ministro y Ministro de Relaciones Exteriores del reino de Cerdeña.

Por medio de una sabia política extranjera y aprovechando coyunturas traídas por rivalidades y guerras entre las potencias europeas de su época, Cavour, al morir en 1861, había adelantado grandemente la Causa de la liberación y unidad de Italia. Paso tras paso, después de la muerte de Cavour, Víctor Manuel, que en ese mismo año de 1861, había adoptado el título de Rey de Italia, fué ensanchando los límites de su reino, hasta llegar a 1870 en que invadiendo el Estado papal se apodera de Roma para convertirla pronto, a principios de 1871, en capital de una Italia liberada y unida. La guerra franco-prusiana del año 70, que trajo como consecuencia la retirada de las tropas francesas que por varios años protegieron el poder temporal del Papa, había sido la oportunidad aprovechada por Víctor Manuel para llevar a completa realización la independencia y unidad de la gran Patria italiana.

Mazzini vivió lo suficiente para ver una Italia unida y liberada del dominio extranjero. Bien es cierto que aquélla era una unidad estructurada sobre la base de una monarquía constitucional, en tanto la unidad por él soñada habría de estar asentada sobre el pedestal firme y monolítico de una república virtuosa, liberal y progresista. Además, el pueblo italiano no quedaba redimido bajo la hegemonía nacional de la Casa de Saboya: sobre él continuaría pesando el fardo oneroso de inveterados privilegios. Es por ello que el gozo de Mazzini no llegó a colmarse cuando la hora de la Unidad sonó en Italia.

Después de la constitución de la unidad italiana, Mazzini, que vivió gran parte de su vida en el destierro, regresa a la Patria, por última vez, ya para morir en ella, lo cual tiene lugar en Pisa el 10 de marzo de 1872.

Posteriormente a la caída en 1849 de la República Romana, de la que Mazzini fuera triunviro, el patriota italiano medita, en la soledad y desamparo del ostracismo, acerca de las causas del fracaso de la Revolución. Entonces dice: "Superamos por valor, por devoción, por conocimiento de las necesidades del pueblo, a nuestros adversarios; dondequiera que encontremos frente a frente pueblo y gobierno, venceremos. Y no abusamos de la victoria. Al surgir derribamos el patíbulo. Nuestras manos son puras; en el exilio sólo llevamos con nosotros la conciencia limpia, nuestra pobreza y nuestra fe. ¿Por qué, pues, triunfa la reacción?"[3] A esta lacerante pregunta Mazzini responde autocríticamente en referencia al movimiento revolucionario, diciendo: "Sí, la causa radica en nosotros; en nuestros defectos de organización, en el desmembramiento originado en nuestras filas con los sistemas, a veces absurdos y peligrosos, imperfectos siempre, inmaduros o defendidos por el espíritu exclusivista y feroz de la intolerancia... La causa se halla en el culto de los intereses materiales... Es culpa nuestra haber olvidado a Dios, su ley de amor, de sacrificio y progreso moral, la solemne tradición

(3) El Pensamiento Vivo de Mazzini, 2da. ed., p. 180; Ed. Losada, Buenos Aires.

religiosa de la humanidad, para sustituirla por el *bienestar*, el catequismo de Volney, el principio de egoísmo de Bentham, la indiferencia por las verdades de un orden superior a la tierra, únicas capaces de transformarla". Y continúa Mazzini: "La causa está en el sórdido espíritu del *nacionalismo*, que sustituye al de nacionalidad; en el estólido pretexto, argüido por cada uno de los pueblos, de ser capaz de resolver, con las fuerzas e instrumentos propios, el problema político parcial, económico; en el olvido de la gran verdad de que la causa de los pueblos es una, de que la patria debe apoyarse sobre la humanidad, de que las revoluciones, cuando no son un culto de sacrificio para cuantos sufren y combaten, se consumen en un movimiento circular y caen, de que el objetivo de todas nuestras guerras, y la sola fuerza capaz de vencer a la liga de los poderes surgidos del privilegio y de los egoísmos de los intereses, es la Santa Alianza de las Naciones".[4] Como vemos, la visión espiritualista de la vida, congénita en Mazzini, se desborda en estas palabras aquí citadas y que hemos entresacado de su noble pensamiento político. Por eso el sombrío panorama que se presenta después del fracaso de la causa republicana en Italia, no es suficiente para sumirle en el desaliento y la desesperación; todavía ante él se levanta la esperanza refulgiendo magnífica en los más íntimos recesos de su alma, y es así que concluye con un acto de fe, al decir:

(4) op. cit., págs. 180 y 181.

"Caminamos en la tempestad, pero más allá de ella está el sol, el sol de Dios, espléndido, eterno".[5]

FILOSOFIA POLITICA

Mazzini no fué un filósofo profesional, ni siquiera un estudioso sistemático de la filosofía; pero no obstante ello, por el hecho de haber sido inspirador y guía de multitudes, encontramos en él un cúmulo de ideas que bien pueden ser rotuladas como filosóficas, si bien éstas nunca siguieron canales regulares de expresión, conforme a sistema. Su caso en este respecto, y en muchos otros, es el de nuestro Martí, que si no dejó un sistema de pensamiento ni le preocupara grandemente la cuestión del método, sí legó a nosotros sus compatriotas y a la humanidad, el testimonio palpitante de una experiencia espiritual hondamente vivida, la cual se da toda, en plenitud de dimensiones, en una visión del mundo y de los hombres que siempre quiere ser optimista y confiada, aunque a menudo se vislumbre en ella el desasosiego y desamparo de una angustia incoercible. Es por esto, que tanto en Mazzini como en Martí hay un pensamiento filosófico, primordialmente de orden político, al que es menester acudir aunque sólo sea en gracia a la sinceridad de las intenciones que le animan y a la poderosa influencia que ejerciera sobre sus contemporáneos y continúa ejerciendo aun hoy día; no debiendo olvidar sin embargo, que en el ideario político de

(5) op. cit., p. 182.

estos dos abanderados del bien y de la verdad encontramos méritos y valores de la especulación dignos de la filosofía.

El pensamiento político de Mazzini está fundado sobre base ética y religiosa. Es así que, después de sus desalentadoras experiencias con el carbonarismo, al cual perteneció, se decide a fundar la asociación revolucionaria que bautizara con el romántico nombre de la *Giovine Italia* (la Joven Italia). Enjuiciando a sus antiguos correligionarios, Mazzini dice: "Intelectualmente, los carbonarios eran maquiavélicos y materialistas. Predicaban libertad política, y olvidando que el hombre bre es *uno,* aquellos que se ocupaban de literatura propugnaban, con el nombre de Clasicismo, la servidumbre literaria".[6] Fué así que su visión espiritualista de la vida y su romanticismo le separan pronto de los carbonarios, y le llevan, como hemos dicho, a la fundación de la Joven Italia, la cual nace bajo reflexiones e inspiraciones como éstas que expresara Mazzini: "...la nueva tarea debía ser, más que nada, *moral,* no angostamente *política*; religiosa, no negativa: fundada sobre principios, no sobre teorías de *intereses*; establecida sobre el deber y no sobre el *bienestar*". Y en seguida confiesa su error inicial del cual ahora se ve liberado: "La escuela extranjera del materialismo", dice, "había desflorado mi alma durante algunos meses de vida universitaria; la historia y la intuición de la conciencia, únicos criterios de verdad, me habían reconducido rápidamente al

(6) op. cit., p. 71.

idealismo de nuestros padres".[7] Aquí vemos a "la historia y la intuición de la conciencia", las dos fuentes máximas del romanticismo, situando permanentemente a Mazzini en la posición espiritualista y religiosa en que habría de quedar fundada su especulación política. Porque en Mazzini podemos hallar, sin sombra de duda alguna, a uno de los más acabados paradigmas del romanticismo del siglo XIX. En efecto, en la vida y obra del patriota italiano está palpitando, viva y eficazmente, la rebelión romántica de su tiempo que iba dirigida de modo certero en contra del raquitismo vital del angosto racionalismo del XVIII.

La Joven Italia se fundaría sobre principios, tanto de tipo moral como político. El oportunismo, los intereses creados, todos los cálculos mezquinos cuando no infames propios de una política maquiavélica, no entrarían a formar parte del credo y la acción de la Joven Italia. En lo moral, Mazzini diría a sus entusiastas y, por la mayor parte, jóvenes seguidores: "No sólo somos conspiradores sino también creyentes: aspiramos a ser no sólo revolucionarios sino también, en todo lo que existe en nosotros, regeneradores. Nuestro problema es, ante todo, un problema de *educación nacional*: las armas y la insurrección no son más que medios, sin los cuales, dadas nuestras condiciones, es imposible resolverlo, pero nosotros no invocamos las bayonetas sino en cuanto ellas llevan en su punta una idea".[8] Entre sus

(7) op. cit., págs. 64 y 65.
(8) op. cit., p. 85.

admoniciones de principios políticos a sus compañeros de tarea revolucionaria, se encuentran éstas: "La vuestra es una bandera nueva; buscadle mantenedores entre los jóvenes, y en ellos entusiasmo, capacidad de sacrificio y energía. Decidles siempre la verdad, todo lo que queremos. Si aceptan, estaremos seguros de ellos. Supremo error del pasado fué confiar el destino del país a los individuos más que a los principios. Combatidlo: predicad fe, no en los nombres sino en las multitudes, en el derecho, en Dios".[9]

Mazzini vió claro el problema de las revoluciones, de la misión histórica a éstas encomendada, y del progreso continuado de la sociedad. ¡Así, ve cómo ya en sus días la tarea de la Revolución Francesa había agotado su energía creadora de nuevas formas de convivencia social, y cómo se levantaban en el horizonte de Europa otros principios revolucionarios con nueva encomienda histórica que cumplir. En estas palabras que siguen queda captada por él una visión del devenir histórico que en aquellos momentos resultaba profética. Hélas aquí: "La época pasada, época que ha terminado con la Revolución Francesa, estaba destinada a emancipar al *hombre*, al individuo, conquistando para él los dogmas de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad. La nueva época está destinada a constituir la *humanidad*, el socialismo, no sólo en sus aplicaciones individuales, sino entre pueblo y pueblo, está destinada a organizar una Europa de pueblos libres,

(9) op. cit., p. 87.

independientes en cuanto a su misión interna, asociados entre sí en un intento común, bajo la divisa *libertad, igualdad, humanidad*".[10] El instrumento creado por Mazzini para ser usado en la realización del nuevo ideal, lo constituye su teoría de la *Giovine Europa* (la Joven Europa), la cual propugnaba el establecimiento de fuertes y sanas nacionalidades en aquel Continente. Su idea de la Joven Europa es ambiciosa y tiende a afectar todos los aspectos de la vida europea. Dice Mazzini al respecto: "... la *Giovine Europa* no es una secta, sino una asociación; que no tiene un fin de destrucción, sino el mucho más importante de fundación; que no aspira tan sólo a sembrar una idea política, sino a hacer una religión de un principio renovador que debe aplicarse a todos los ramos de la actividad humana, y crear una nueva filosofía, una nueva literatura, una nueva economía política, etc."[11] En este aspecto de su filosofía de la política y de la historia, Mazzini mostró penetrante agudeza y visión de largo alcance. En efecto, la preocupación del hombre como individuo aislado de la especie humana, había sido el principio fundamental e inspirador de los revolucionarios franceses de las postrimerías del siglo XVIII. Pero ya cincuenta años más tarde, el individuo como ente social se presenta a la meditación de las inteligencias más preclaras de Europa como el próximo, y tal vez definitivo problema a resolver por las sociedades contempo-

(10) op. cit., p. 89.
(11) op. cit., p. 91.

ráneas. Mazzini había sido uno de los primeros en reconocer que sin la salvación del *todo* las *partes* quedarían en precario, que sin la redención de la *humanidad*, sus individuos que la integran quedarían a merced de un destino incierto y a todas luces trágico, al final. Esto ha quedado corroborado con las dos Guerras de este siglo. La *seguridad* sólo ha de conseguirse fomentando y alentando el *principio de humanidad*, el cual Mazzini pone en lugar prominente entre los postulados que están integrando su divisa revolucionaria. El despiadado y frío individualismo de los tiempos contemporáneos, es el máximo responsable por la falta de *seguridad*. Pero Mazzini no quiere que su *ideal humanitario*, de disciplina y cohesión social, vaya en detrimento de la libertad del hombre. Antes al contrario, el estudio de su pensamiento político parece estar expresando a las claras que sin la *libertad* no hay nada. Nunca debemos olvidar que Mazzini es un liberal: liberal en el sentido más noble, generoso y lato del vocablo. Para él la libertad no es, a fin de cuentas, una cuestión contingente y política, sino una *sine qua non* de la existencia misma del hombre en cuanto tal. Por eso dice: "La libertad es sagrada como el *individuo*, porque ella significa su vida. Cuando no hay libertad, la vida queda reducida a una pura función orgánica, exclusivamente. Permitiendo que se viole su libertad, el hombre traiciona su propia naturaleza y se levanta contra los decretos de Dios".[12]

(12) Mazzini, José, Deberes del Hombre, p. 88, Ed. Tor, Buenos Aires.

La palabra de orden de la nueva idea revolucionaria que alumbrara sobre los pueblos en los días de Mazzini, parece ser la de *deber*. La Revolución Francesa habló mucho de *derechos*, pero poco o casi nada de *deber*. Mas la *revolución humanitaria* que incuestionablemente está en marcha, y que tuvo en Mazzini uno de sus primeros y más lúcidos mantenedores, habla más bien de *deberes* que de *derechos*. No en balde la obra de Mazzini que puede ser considerada como su Evangelio, lleva el significativo título de los *Deberes del Hombre*. En la Dedicatoria de este libro comienza Mazzini con estas palabras que revelan el carácter misionero que le adjudicaba al mismo: "Hijos e hijas del pueblo, a vosotros dedico este librito, en el cual están registrados los principios por los cuales, si lo queréis, cumpliréis vuestra misión en Italia". Y al final de la Dedicatoria, termina diciendo: "Mi voz os ha de parecer severa y demasiado insistente al querer enseñaros la necesidad del sacrificio y de la virtud en las relaciones sociales. No debéis aspirar a una falsa ciencia ni sentir ambición de riqueza; debéis considerar que vuestro "derecho" no puede ser más que el resultado del "deber" cumplido. Adiós. Consideradme hoy y siempre vuestro hermano". Estas no son meras palabras de un político corriente ni de un simple revolucionario, en ellas palpita, con toda la fuerza interior de una fe abrasadora, la vida sempiterna de un verbo profético.

En Mazzini hallamos una interpretación reli-

giosa de la historia. En verdad su apostolado fué político-religioso. Y es por ello que no quería una sociedad materialista y atea, sino espiritualista y creyente. Mas la religión de Mazzini fué la religión del espíritu libre. Su fe era una fe combatiente aun en el plano mismo de las sociedades humanas, ya que consideraba a las insurrecciones y revoluciones populares como instrumentos hacedores de la voluntad Divina. Su disgusto con las organizaciones eclesiásticas existentes, llevóle a creer en una teocracia basada en el pueblo. Así dice: "La santa Iglesia del porvenir, la Iglesia de los libres y de los iguales, bendecirá todos los progresos del espíritu de la verdad, se fundirá con la vida de la humanidad, no tendrá Papa ni laicos, sino creyentes, todos serán sacerdotes con oficios directos. Tendremos un nuevo cielo y una nueva tierra".[13]

Mazzini creía profundamente en Dios, pero no pretende hallar una prueba metafísica de su existencia. La prueba que le basta es de orden empírico (entendiendo este adjetivo como abarcando la experiencia espiritual también), ya que cree ver la existencia de Dios "en nuestra conciencia, en la conciencia de la humanidad, en el universo". Pero para el patriota italiano, Dios no es el motor inmóvil del Estagirita, sino el agente directo del progreso humano. "Sin la creencia de Dios"—dice Mazzini— "no se puede llegar a la comprensión del deber. Todo sistema fundado en la negación

(13) Pasaje citado por Ignazio Sibone en El Pensamiento Vivo de Mazzini, p. 33.

suprema no puede tener otras causas básicas que las de la lucha ciega, brutal, tiránica". Y poco después continúa diciendo: "Obedecer a Dios y servir a los hombres es nuestro deber. Si una mente suprema no reina sobre todas las inteligencias humanas, ¿alguien puede impugnar los actos arbitrarios de nuestros semejantes, si ellos son más fuertes que nosotros? Si no existe una ley santa e inviolable, no creada por los hombres, ¿a qué norma hemos de ajustarnos para determinar si un acto es justo o injusto? ¿En nombre de quién protestaremos contra la tiranía, contra lo inequitativo? Sin Dios, (concluye diciendo Mazzini) no puede existir otra ley que la de la fatalidad del HECHO".[14] Esta "ley santa e inviolable" de que habla se encuentra en Dios, quien, según Mazzini, ha dado a los hombres dos medios para ser conocido de ellos, a saber: la conciencia individual y la de la humanidad. Es decir: el hombre estará seguro de haber hallado la ley verdadera cuando su conciencia está en armonía con la conciencia de la humanidad.

Las ideas económicas de Mazzini parecen señalar hacia un socialismo moderado que preserve intactas la libertad y dignidad de la persona. Combate por igual la tesis del capitalismo y la del comunismo. Tanto un sistema como el otro aparecen ante su meditación como inhumanos y esclavizantes. Creía que en este terreno la liberación sólo vendría por una libre asociación de los hombres, erigida sobre una base de justicia y amor.

(14) Deberes del Hombre, p. 29.

Su credo a este respecto lo sintetiza cuando dice: "Una asociación libre, voluntaria, ordenada sobre algunas bases que estableceréis vosotros, entre hombres que se aman, no forzada, no impuesta por la autoridad gubernativa, es lo que vosotros debéis tratar que llegue a ser una realidad".[15]

La concepción económica de Mazzini tiene hoy día marcada vigencia y actualidad. Basta que nos fijemos en el hecho de que considera a la propiedad, no un robo, como Proudhon, sino como elemento consustancial con la vida humna al lado de la religión y la libertad; pero al mismo tiempo distingue entre la propiedad en sí, como principio invariable, eterno, de las sociedades humanas, y sus diferentes *modos* mutables que, siguiendo la ley del progreso, nos muestra la historia. Así, el principio básico del capitalismo que reza *cada uno para sí y libertad para todos*, engendrador de una feroz competencia, le parece una etapa que la ley del progreso ha de superar, no con el comunismo, que sería caer en la emboscada de una nueva forma de esclavitud, sino ha de tener su superación en esa libre asociación de los hombres sobre la base del amor fraternal. Mazzini propone la reforma de la propiedad, no su abolición; yo diría que su tesis está en consonancia con el concepto contemporáneo de la función social de la propiedad. En cuanto al comunismo lo repudia explícitamente cuando expresa que en este sistema "la libertad, la humana dignidad, la vida intelectual, la emulación, el libre derecho del trabajo,

(15) op. cit., p. 117.

el de asociación, son destruídos".[16] Hoy este juicio de Mazzini sobre el comunismo puede ser verificado con creces en la realidad histórica contemporánea de algunos pueblos.

CONCLUSION

Aunque hombre de agitada e intensa vida revolucionaria que fuera Mazzini, se le ha comparado con Huss y Savonarola antes que con Mirabeau o Robespierre.[17] En verdad Mazzini pertenece al linaje de los profetas y de los mártires; y si no sufrió el martirio no fué porque huyese de él, pues siempre estuvo presto a padecer y sufrir la prueba suprema, como Sócrates, Huss o Savonarola, por amor a la Verdad; y esto, dígalo si no su abnegada vida de proscripto, errando de país en país, de ciudad en ciudad, por amor a Italia y a los hombres. Como todo hombre verdaderamente grande, Mazzini fué humilde; y es así que no se avergüenza de enseñar en Londres, durante siete años, de 1841 a 1848, en una escuelita nocturna, a un grupo de niños pobres italianos, desarraigados como él de la Patria por la injusticia, y de cuyas relaciones con su maestro se dice que "le reverenciaban como a un dios y le amaban como a un padre".[18]

En la convicción revolucionaria y republicana de Mazzini ardió, con brillantez poco común y

(16) op. cit., p. 115.
(17) R. H. Murray, op. cit., p. 357.
(18) Ibidem.

constancia admirable, la llama de la fe religiosa. No en balde tuvo a Lamennais, el fervoroso autor de las *Palabras de un Creyente*, como a uno de su estirpe, ya que ambos, en contraposición a la actitud escéptica y al materialismo de la Revolución francesa, predicaron los *deberes* antes que los *derechos*, y los términos *Dios*, *humanidad*, *amor* y *libertad* fueron palabras claves de su credo político. El jansenismo de la madre y de una de sus maestras de la infancia, habían dejado en aquel temperamento sensitivo y místico de Mazzini una huella imborrable.

El estilo político del patriota italiano no ha sido, desgraciadamente, el que más influencia haya ejercido en la conducta de los reformadores sociales y libertadores de los días contemporáneos. Más bien Robespierre ha sido el paradigma a imitar. Pero ahí queda la vida y obra de Mazzini, con su colosal estatura profética y sencilla austeridad, como un mejor ejemplo a seguir y como esperanzador barrunto histórico de una sociedad redimida.

Mazzini fué un genuino profeta de la Democracia. Amó con fervor religioso al pueblo, apelando a sus instintos y sentimientos más nobles, pero nunca halagó sus pasiones, desorbitándolas, en su particular provecho, como el demagogo, sino que, cual nuevo Amós, en verdad estuvo predicando siempre a su pueblo y a los hombres todos, aquellas palabras del profeta hebreo que dicen: "Aborreced el mal, y amad el bien, y poned juicio en la puerta". Mazzini sabía, como el vidente de

los días bíblicos, que mientras no se cumpla ese programa, no habrá llegado para el hombre la hora de su liberación entera y verdadera.

Si alguna vez nuestro héroe fatigóse y desesperó de alcanzar la Tierra Prometida, de seguro que encontró alivio para su carga y aliento para su esperanza en aquellas palabras suyas, ya aquí citadas, y que constituyen el símbolo de la fe de Mazzini: "Caminamos en la tempestad, pero más allá de ella está el sol, el sol de Dios, espléndido, eterno".

Máximo Castro Turbiano

CONFERENCIA I

LA IDEA KANTIANA DE LA PAZ PERPETUA Y LOS DERECHOS DEL HOMBRE

El hermoso ideal de la fraternidad humana y la paz permanente entre los pueblos ha sido acariciado en todo tiempo por los más nobles espíritus. Pero ¿es posible la realización de tan bello propósito? ¿No será acaso el hombre por naturaleza un animal guerrero? La mayoría de los que han intentado responder a tan inquietantes preguntas se divide en dos bandos al parecer irreconciliables. De un lado están las almas cándidas y soñadoras a quienes parece suficiente que se proclame con energía el horror y la irracionalidad de la guerra para que se convierta en un plácido remanso el turbulento río de la historia. Para ellas el hombre es esencialmetne bueno; por eso el pasado de la humanidad, lastrado por crueles e interminables conflictos bélicos, se presenta como algo incomprensible, casi absurdo. Pero ante la evi-

dencia irrecusable de los hechos que enseña a todos que la historia de los pueblos ha sido escrita con pólvora y sangre, no les queda otro recurso que atribuir a las maquinaciones de los reyes, emperadores y ministros la verdadera causa de las guerras. A su modo de ver los pueblos son siempre y por completo inocentes. La culpa íntegramente recae sobre los gobernamentes. Es por eso que a su juicio basta despertar las conciencias aletargadas y hacer un llamamiento vigoroso a los pueblos para que se produzca una reacción que frene a los gobernantes dando fin para siempre al azote de la guerra.

En el otro bando se enrolan los espíritus que se llaman a sí mismos prácticos y realistas para quienes el hombre ha sido, es y será siempre un animal guerrero por naturaleza. Para ellos lo único inteligente y racional es reconocer como verdad axiomática la inevitabilidad de la guerra. En consecuencia, la única política sensata que debe seguir un pueblo dotado de genuino sentido histórico, es adiestrarse para la guerra. Los pueblos débiles, indefensos y pacíficos están destinados a sucumbir. El futuro pertenece a los más aptos para la guerra. Si alguna vez una paz más o menos durable llega a verse realizada en el mundo ,será únicamente porque alguna nación supere de tal modo a las demás en su capacidad para el combate que, sojuzgándolas a todas, instituya un imperio universal fundado y sostenido por la fuerza. Será una paz armada e impuesta.

Lo demás es quimera de poetas o pasatiempo inocente de filósofos. Así piensan los llamados espíritus realistas.

En medio de estos bandos de pensamiento político tan unilateral ha existido siempre una minoría que ni cree que el hombre sea guerrero por naturaleza ni alienta la ilusión de imaginar que basta dirigir al mundo un llamamiento grandilocuente en pro de la paz para que cesen como por ensalmo los conflictos bélicos. En esta minoría se destaca con singular relieve el gran pensador alemán Enmanuel Kant, quien no sólo en los dominios de la especulación abstracta, sino también en la esfera de la filosofía política, ha dejado una huella imperecedera.

Fué en el otoño de su vida cuando escribió Kant el breve pero enjundioso tratado que con el título *La Paz Perpetua* se publicó por primera vez en Königsberg en 1795. En él no trata el autor de ofrecer como panacea una fórmula infalible que conduzca de inmediato al establecimiento de una paz universal y permanente entre los pueblos. Tampoco contiene el pronóstico pesimista de la "inevitabilidad de la guerra" fundado en el análisis de la naturaleza humana o en las tristes lecciones de la historia. El objeto del libro es muy distinto: se limita a establecer con gran agudeza y claridad *las condiciones indispensables* bajo las cuales es posible llegar a una paz permanente en el orden internacional.

Antes de entrar en el examen del contenido de

la obra, digamos algo acerca de la influencia que ha ejercido en el pensamiento filosóficopolitico a partir de la fecha de su publicación. Pues bien, en el primer momento, el librito tuvo un éxito enorme. Después fué lentamente cayendo en el olvido, aunque en todo tiempo fué consultado y tenido en muy alta estima por los estudiosos de la filosofía política.

A nuestro juicio, existen dos motivos principales que bastan a explicar suficientemente que esta obrita no gozara de ese favor constante que el público ha dispensado siempre a *El Príncipe* de Maquiavelo, al *Contrato Social* de Rousseau y al *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. El primer motivo lo encontramos en que fué tan extraordinario el efecto producido por las tres grandes *Críticas* de Kant, y muy especialmente por la *Crítica de la Razón Pura*, que la atención de los estudiosos y del público en general se concretó de tal modo sobre ellas que apenas dejó margen para pensar en las restantes producciones de su pluma. Algo semejante le ocurrió a Cervantes, pues fué tanta la grandeza del *Quijote* que su misma fama eclipsó a las *Novelas ejemplares*. Y en efecto, ante el caudal de problemas y de ideas originales y profundas que la filosofía crítica presentaba como tema de meditación al mundo culto, ¿quién iba a dejar de contemplar su foco luminoso para prestar atención a sus otros trabajos por importantes que fuesen?

El segundo motivo es de tipo literario, o más

exactamente estilístico. *La Paz Perpetua* está escrita con el ordenamiento articulado de un código o de un reglamento. Es esta la forma expositiva que fué adquiriendo Kant en los últimos lustros de su vida de escritor, motivando que la crítica calificara su estilo de curialesco. Ahora bien, no hay duda que esta forma seca y prosaica carece de atracción para los lectores que prefieren la soltura, brillantez y lozanía del ensayo.

Sin embargo, si nos atenemos al contenido de este breve tratado, fácil nos será comprender que es merecedor de que le prestemos la mayor atención, ya que las condiciones que señala como imprescindibles para el establecimiento de una paz permanente han sido actualmente reconocidas como acertadas por los más avisados estadistas y pensadores en el campo de la ciencia política. Es más, puede decirse que la institución de la Liga de las Naciones después de la primera guerra mundial, y la Organización de las Naciones Unidas a partir de la segunda, no es otra cosa en su esencia que la encarnación en la esfera de la realidad histórica de las ideas sustentadas por Kant en las páginas de *La Paz Perpetua*. Veamos cómo esto es así.

Dos son las condiciones esenciales que a juicio de Kant sin imprescindibles para la institución de la paz pepetua entre los Estados. La primera concierne a la naturaleza o estructura política que debe tener cada Estado; la segunda se refiere a la institución de una Sociedad de Naciones.

¿Cuál es a juicio de Kant la estructura o *status* político que debe tener cada Estado? Pues bien, apartándonos por completo de su terminología, que por no ajustarse al uso actual nos conduciría a interminables aclaraciones y al riesgo de un mal entendimiento, pero manteniendo la más estrecha fidelidad a su pensamiento, diremos que para Kant tal Estado es el fundado en los principios de la libertad y de la democracia. Por democracia hay que entender el gobierno representativo, en el que todos los ciudadanos dependan de una única legislación común, y en el que impere el principio de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. En una organización así no puede por menos de ser necesario el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Es, por lo tanto, la constitución ideal para llegar al anhelado fin: la paz perpetua. En cuanto a la libertad, ésta es para Kant el elemento básico y la condición primordial del Estado ideal.

Hay que tener en cuenta que Kant es el heredero del más avanzado pensamiento político del mundo moderno; en él encuentran a la vez cima y fundamento las ideas de Locke y las que animaron a los promotores de la revolución francesa. El concepto de la libertad hunde sus raices en los más profundos estratos de su filosofía y constituye la espina dorsal de su sistema. Ya en la *Crítica de la Razón Pura* se deja abierta la posibilidad de la libertad del hombre considerado en su realidad más profunda como "cosa en sí". Unicamente como fenómeno, como objeto de cono-

cimiento, está sometido el ser humano al determinismo universal. En la *Crítica de la Razón Práctica* esta posibilidad se actualiza, la libertad es ya un postulado al que debemos adherirnos y sin el cual la vida moral carece de sentido. En su filosofía del derecho y en su doctrina del Estado el principio de la libertad es la base de toda la teoría. El hombre es libre y debe ser jurídicamente reconocido como tal; la libertad de cada ciudadano no debe tener otras limitaciones que la imprescindible para garantizar una libertad igual a cada uno de los restantes miembros de la comunidad.

Fácil es ver como la teoría más avanzada del liberalismo inglés, tal como fué sustentada en el siglo XIX por John Stuart Mill y Herbert Spencer estaba sustancialmente contenida en la filosofía del derecho de Kant. Esto tuvo que reconocerlo el mismo Spencer que al exponer y desarrollar la fórmula de "la Justicia" advirtió a sus lectores que una concepción muy semejante había sido ya adelantada por Kant. Debemos preguntarnos, sin embargo, hasta qué punto el liberalismo político de Mill y de Spencer podía justificar en última instancia su razón de ser dentro de una filosofía tan proclive al determinismo como la mantenida por estos pensadores. En otras palabras ¿qué profundo sentido humano pueden tener las libertades individuales, dentro de una concepción filosófica donde el hombre es un mero autómata sometido a las leyes de la mecánica universal?

En Kant la libertad política tiene un firme sustentáculo y una profunda razón de ser por estar enraizada en el postulado de la libertad moral. Su filosofía del derecho y del Estado es una pieza concordante y armónica con su concepto del hombre como ser en sí. El hombre, la persona, se distingue de la cosa por la libertad; hay entre él y la naturaleza inanimada una distinción radical. Es bajo este supuesto que adquiere profundo sentido su célebre máxima de que el hombre nunca debe ser considerado como un medio sino como un fin en sí mismo.

La primacía que da Kant a la libertad sobre cualquier otro factor en su teoría del Estado, se advierte claramente en la distinción que hace entre la forma de soberanía que se refiere a quienes ejercen el poder y la forma de gobierno que determina el uso que se hace de este poder. Lo esencial, lo primario, es la forma de gobierno, el Estado de derecho, el régimen de la libertad. Por eso, dice en el párrafo final del "primer artículo definitivo de la paz perpetua", lo que sigue: "Pero lo que más le importa al pueblo es, sin comparación, la forma del gobierno, mucho más que la forma del Estado, aun cuando ésta tiene gran importancia por lo que se refiere a la mayor o menor conformidad con el fin republicano".

Veamos, pues, como para Kant, la primera condición para realizar el ideal de la paz perpetua consiste en que todos o al menos la gran mayoría de los Estados estén fundados sobre la base de las

libertades individuales y organizados democráticamente mediante el sistema representativo y la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos.

Pero esta condición, aunque necesaria, no es suficiente. Hace falta, además, que los Estados libres constituyan una sociedad o federación de Naciones, pues así como el individuo necesita del Estado para la realización del derecho, los Estados necesitan de una organización supraestatal como instrumento indispensable para la paz internacional, lo que no debe confundirse con un Imperio Universal o Estado de naciones. Pero oigamos sobre esto al mismo Kant, quien en el primer párrafo del "*segundo artículo definitivo sobre la paz perpetua*" dice lo siguiente: "Los pueblos como Estados que son, pueden considerarse como individuos en estado de naturaleza —es decir, independientes de toda ley externa— cuya convivencia en ese estado natural es ya un perjuicio para todos y cada uno. Todo Estado puede y debe afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una Sociedad de naciones, la cual, sin embargo, no debera ser un Estado de naciones. En ello habría, empero, una contradicción; todo Estado implica la relación de un superior—el que legisla—con un inferior—el que obedece, el pueblo—; muchos pueblos reunidos en un Estado, vendrían a ser un solo pueblo, lo que contradice la hipótesis; en efecto, hemos de considerar aquí

el derecho de los pueblos, unos respecto de otros, precisamente en cuanto forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno solo".

Hemos expuesto con ésto y desarrollado en sus líneas esenciales las dos condiciones que deben llenarse imprescindiblemente por los distintos pueblos para arribar a una paz internacional permanente. Sólo nos resta ahora comentar su vigencia y actualidad en relación con los problemas que confronta la humanidad en el presente. Pero antes de abordar estas últimas cuestiones, debemos dedicar unas líneas a la consideración de la idea kantiana de los derechos del hombre a que hace referencia en su parte final el título de esta conferencia.

Para Kant los derechos del hombre representan las distintas formas de la libertad individual, coincidiendo en ésto plenamente con las doctrinas clásicas del liberalismo. No debiendo tener la libertad de cada individuo otras limitaciones que las imprescindibles para garantizar una libertad igual a cada uno de los otros miembros de la comunidad, cada aspecto de la libertad constituye un derecho.

La filosofía política contemporánea ha encontrado demasiado estrecha esta concepción y reclama para el individuo ciertos derechos que van más allá de la simple garantía en el ejercicio de la libertad. Son los derechos llamados sociales. Tal es el derecho al trabajo en el sentido de obligar a la comunidad o al Estado a proporcionar trabajo a todos los ciudadanos con una retribu-

ción suficiente para su sostenimiento y el de sus familias dentro de un nivel decoroso y humano. Casos análogos de este nuevo tipo de derechos del hombre son los que reclaman como obligación del Estado proporcionar asistencia médica e instrucción a cada uno de los miembros de la comunidad. Así cada individuo tiene derecho a obtener trabajo retribuído, y recibir instrucción y asistencia médica.

Dentro de la antigua concepción de los derechos del hombre, el Estado únicamente estaba obligado a respetar la libertad de cada uno. Dentro de la nueva concepción, ésto no basta: su obligación se extiende a dar trabajo, asistencia médica e instrucción. Tales derechos no tienen como fuente la libertad, sino que emanan de una filosofía social que confiere al Estado la función tutelar de procurar el bienestar y la felicidad a los miembros de la comunidad.

No ha de creerse, sin embargo, que esta nueva concepción del Derecho y del Estado se oponga a las doctrinas de Kant o las contradiga. Por el contrario, debemos interpretarlas como un feliz complemento y ampliación de la teoría kantiana del derecho. Es preciso reconocer los derechos del hombre fundados en el principio de la libertad, pero, además de ellos, admitir y defender los derechos sociales que emanan de la función tutelar del Estado. La libertad no se anula sino que se enriquece y fecunda con el aporte del derecho social.

Es verdad que a consecuencia de la insuficiencia

del liberalismo, se ha desarrollado en los últimos tiempos una nefasta tendencia dirigida hacia el aniquilamiento de la libertad individual y los derechos del hombre en ella fundados, mediante una injustificada ampliación de la esfera de las funciones del Estado en la que el individuo y su libertad se diluyen. El fascismo y el comunismo representan las formas extremas de esta filosofía política. De la insuficiencia del liberalismo se ha sacado la falsa consecuencia de su fracaso, y en vez de enriquecer los derechos fundados en la libertad con la adición de los derechos sociales, se ha pretendido y se pretende negar los primeros, y en vez de reconocer dos fuentes a los derechos del hombre—el individuo y la colectividad—se admite únicamente la fuente social encarnada en el Estado. El resultado es un totalitarismo más o menos radical.

Después de estas aclaraciones, pasemos a comentar la vigencia y actualidad de las ideas kantianas sobre la paz perpetua. En primer lugar, me parece evidente que la institución de la Organización de las Naciones Unidas, el calor que le prestan los más nobles espíritus, y la esperanza de paz que ha despertado en tantos corazones es una prueba palmaria de la vitalidad de la filosofía política de Kant. Hace ya más de siglo y medio que se escribió *La Paz Perpetua;* pero sólo recientemente la humanidad ha llegado al convencimiento de que únicamente mediante la formación de una Sociedad de Naciones es posible arribar a la paz permanente entre los pueblos. Tal reco-

nocimiento es la mejor pleitesía que podemos rendir al genio profético de Kant. Pero no es esto sólo. La experiencia de las dificultades que condujeron a la disolución de la Liga de las Naciones, así como los obstáculos que actualmente confronta la Organización de las Naciones Unidas para cumplir su objetivo de lograr una paz internacional permanente, muestran que no basta la formación de una Sociedad de Naciones. Es preciso también que todas o al menos la mayor parte de las naciones que integren la Organización tengan una estructura política fundada en la libertad y la democracia.

Tal es la razón de ser de la Unesco. La Unesco se inspira en el propósito de difundir y fortalecer por todos los medios a su alcance el espíritu liberal y democrático. Ampliar el radio de acción de la instrucción; mejorar las condiciones de vida de los países más atrasados económicamente; fomentar la ciencia, el arte y la filosofía esparciendo sus frutos por todo el Orbe; estimular el desarrollo de la cultura superior; elevar el nivel de la conciencia política de los hombres; he ahí los variados instrumentos que utiliza con el fin único de lograr que los distintos pueblos que componen la Organización o que estando fuera de ella se le puedan incorporar en lo futuro, lleguen a reunir el conjunto de condiciones indispensables para el establecimiento de una sólida constitución democrática. Esto comprueba la aceptación de la tesis kantiana que afirma que la primera condición para la paz perpetua es que todos o una

gran mayoría de los Estados estén políticamente estructurados sobre la base de la libertad y la democracia.

Pero este reconocimiento expreso o tácito de la filosofía política de Kant conduce inevitablemente a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible generar y acelerar el proceso de democratización de los pueblos? El primer gran ensayo encaminado a responder a tan importante interrogación lo constituye el programa de la Unesco. Por dos vías se propone realizar su objetivo. Una está enderezada al mejoramiento económico de los países más pobres o atrasados y a la elevación del nivel de vida de las masas. Con ello se pretende construir y fortalecer la base material de la democracia. La otra se dirige a fomentar la vida espiritual mediante el enriquecimiento y difusión de la cultura en todas sus manifestaciones.

En la realización de este programa está puesta la esperanza de todos los que anhelan la paz y el bienestar entre los hombres. Y cabe preguntar ¿qué papel puede corresponder a la filosofía en el complicado engranaje de medios destinados a cumplir tan plausible finalidad?

Para nosotros la respuesta es clara. La difusión del saber filosófico, pero principalmente el fortalecimiento del pensamiento crítico y libre que la filosofía encarna es uno de los instrumentos más eficaces para la formación de una sólida conciencia democrática. Toda doctrina política es una doctrina filosófica. Ninguna ideología que

no tenga una base de sustentación filosófica puede arraigar en el espíritu del hombre y servir de firme cimiento a una organización política progresiva y estable. No basta que sepamos que debemos ser libres, es preciso que sepamos *por qué* debemos ser libres. Esto solamente no los puede ofrecer la filosofía mediante el análisis razonado y profundo de la esencia del hombre y de la estructura ideal de las sociedades humanas.

Atraviesa la humanidad en el presente una de las crisis más hondas de la historia. Está en peligro el tesoro cultural acumulado a lo largo de los siglos y las formas de vida libre y superior que han ido floreciendo en el seno de esa cultura. Para superar esta crisis hace falta la acción concertada de todas las fuerzas progresivas del espíritu. El pensamiento filosófico que desde el orto de la ciencia ha sido el más poderoso disolvente de la superstición y la barbarie tiene la obligación de contribuir a establecer el basamento ideológico de la nueva Era que se ha comenzado a perfilar desde los albores del siglo XX.

Descartes, Locke, Hume, Leibnitz y Kant construyeron la estructura teórica de esa gran época histórica que se inicia con el Renacimiento y se prolonga hasta las postrimerías del siglo XIX. La nueva Era, conjuntamente con su propio aporte, debe conservar todo lo que tuvo de valioso el mundo moderno. En este breve trabajo hemos mostrado el rico venero de ideas que en la filosofía política de Kant reclaman su puesto bajo

el Sol en el mundo del presente y del porvenir. Kant fué el gran filósofo de la libertad moral y política. Su gran divisa fué la emancipación del hombre. El orden social del mañana no podrá prescindir de estas conquistas, si no quiere regresar a la barbarie. Contribuir a la conservación de este legado y enriquecerlo con el aporte de nuevas ideas que fomenten el bienestar y la paz universales es misión de toda filosofía racional y sensata.

CONFERENCIA II

"EL DEBE SER" EN LA CONVIVENCIA HUMANA

El tema de la fundamentación de los principios morales constituye uno de los más arduos problemas de la filosofía. Desde la época de los sofistas, en que aparece por primera vez en occidente el "escepticismo moral", viene debatiéndose enconadamente tan apasionante cuestión, sin que hasta el presente se haya llegado a un acuerdo entre las numerosas escuelas filosóficas que continúan sustentando los más opuestos puntos de vista. Tal estado de cosas parece que ha de mantenerse durante mucho tiempo. Sería, pues, testimonio de la más candorosa ingenuidad intelectual suponer que dicho problema se encuentra en vías de una rápida y definitiva solución.

Es, desde luego, innegable que no sólo el filósofo, sino también todo hombre racional y amante de la verdad tiene no sólo el derecho, sino incluso el deber, de indagar con todas las fuerzas de su espíritu, la base de sustentación del orden moral en el que descansa en definitiva la civilización y la cultura de las sociedades humanas. Cada cual

debe proceder como si hubiese recaído sobre su persona el designio de encontrar la fuente primigenia de la vida moral, aun cuando, al examinar con el más sincero espíritu objetivo la historia de las doctrinas morales, reconozca que ninguna ha tenido hasta el presente la virtud de imponerse con poderío de convicción a todos los investigadores.

Debemos distinguir cuidadosamente entre la cuestión de la existencia de normas y principios morales y el problema filosófico de la fundamentación teórica de los mismos. Ocurre aquí algo muy semejante a lo que sucede en los campos de la matemática, de la lógica y de la física. La matemática ha sufrido en sus bases teóricas una serie de crisis. La más honda es la que se inició a mediados del siglo XIX, en la cual nos hallamos todavía. Estas crisis no han afectado la validez de las operaciones matemáticas ni disminuído en forma ostensible el valor práctico de dicha ciencia. La tabla de multiplicar sigue sigiendo con la misma eficacia; la geometría euclidiana, aunque ha pasado a ser un simple miembro en la familia de las geometrías, mantiene dentro de sus dominios la validez inquebrantable de sus fórmulas, aun cuando en la interpretación física del espacio astronómico haya cedido el puesto a otras geometrías más aptas para la representación del universo físico concebido por la ciencia. Mucho menos aún, la crisis en los fundamentos teóricos de la matemática ha servido de obstáculo al desarrollo de esta ciencia. Precisamente el siglo XIX

—ese siglo que ha sido calificado de simple y superficial por muchos pensadores—ha contemplado un desarrollo tan sorprendente de las matemáticas que a juicio del eminente historiador de dicha ciencia, E. T. Bell, "los progresos de la matemática en el siglo XIX superan a los alcanzados por dicha disciplina en toda su historia anterior". Del mismo modo en la lógica, el que permanezca sin resolver de un modo decisivo el problema del fundamento de la inducción, planteado por David Hume, no ha sido óbice para que el hombre en general, y los científicos de un modo especial, hayan empleado con plena confianza y eficacia el método inductivo. El imponente y maravilloso edificio de la ciencia, edificado en su mayor parte después de Hume, utilizando el precioso instrumento del método inductivo, lo prueba hasta la evidencia. Exactamente lo mismo ocurre en las ciencias físicas. Aunque en estas disciplinas la crisis no se limita al problema de los fundamentos teóricos de los principios, sino a los principios mismos que han sido sacudidos con el advenimiento de las teorías revolucionarias de la relatividad y de los cuantos, tal estado de cosas no ha sido obstáculo, sino que más bien ha impulsado su desarrollo, tanto en el aspecto cuantitativo como en el cualitativo.

Así, pues, las llamadas "crisis de la ciencia" no han quebrantado la fe de los investigadores en el progreso y eficacia del conocimiento científico, como tampoco han impedido su des-

arrollo ni disminuído su valor como genuino saber humano.

Una cosa semejante, aunque no idéntica, ocurre en la esfera de la moral. Las disputas de los filósofos acerca de la objetividad de los valores, así como sus discordantes puntos de vista que los escinde en escuelas aparentemente irreconciliables, no afecta a la existencia universal de normas y principios morales.

Aunque es posible una total o parcial amoralidad en el individuo, asunto en el que no podemos entrar porque nos alejaría demasiado del foco de nuestro tema, es lo cierto que no existe ni ha existido nunca ningún pueblo o sociedad humana en que no haya regido una moral, del mismo modo que tampoco ha existido un pueblo o sociedad humana que no haya tenido una concepción del universo.

Así, pues, el hombre como ente social siempre ha reconocido *la existencia de un orden moral* así como ha reconocido en todo tiempo al universo como una realidad inteligible.

Ciertamente, las normas y costumbres de muchos pueblos, especialmente las que han regido algunas sociedades primitivas o están vigentes actualmente en las tribus salvajes, nos repugnan profundamente. Incluso en ocasiones al habitante de un país civilizado se le aparecen como ejemplos patentes de inmoralidad ciertas costumbres de otro pueblo vecino tan civilizado y culto como el suyo. Pero otro tanto acontece con respecto a la concepción del universo. ¡Cuán

pueriles, ridículas y absurdas no nos parecen hoy las cosmovisiones de los pueblos primitivos! ¿Y no es cierto también que para algunos filósofos distinguidos las opiniones de otros filósofos no menos notables son juzgadas como arquetipos de la insensatez humana?

De lo anteriormente dicho resultan las siguientes conclusiones:

a) El problema aún no resuelto de la fundamentación teórica de la moral es independiente de la vigencia y existencia de normas y principios morales.

b) Todas las sociedades humanas conocidas por la historia han estado regidas por normas y principios morales.

Considero de suprema importancia distinguir claramente entre la cuestión *problemática* del fundamento teórico de la moral y el hecho inconcuso de la vigencia de normas y principios morales en todos los pueblos del mundo, pues aunque el hombre común vive y practica con inquebrantable confianza la moral del medio cultural en que se ha formado, es muy frecuente entre los jóvenes que se inician en el estudio de las doctrinas morales la falaz conclusión de que toda vez que existe un palmario desacuerdo entre los tratadistas, nadie está obligado a seguir otra moral que la de su capricho, por lo que el nihilismo moral es la única actitud racional y consecuente.

Frente a tal actitud es preciso mostrar con el mayor énfasis que el problema de la fundamen-

tación de la moral sólo se plantea porque existe de hecho un orden moral. Lo que se discute no es la existencia de normas y principios morales, sino su base teórica de sustentación.

En la esfera del conocimiento, no presenta ningún peligro grave el tema de la crisis de la ciencia ni las interminables discusiones de los sabios acerca de sus fundamentos. Ante la bomba atómica, las maravillas del radar y la televisión, no es posible la confusión entre la eficacia real y práctica de la ciencia y el apasionante problema filosófico de su fundamentación teórica. Pero en moral, cuyos resultados no son inmediatamente tangibles para el ojo inexperto, es muy fácil el tránsito entre una y otra cuestión. Sólo el sociólogo y el filósofo saben plenamente que ninguna sociedad puede perdurar sin un orden moral. No es necesario el extremo del nihilismo moral, basta un relajamiento intenso y mantenido de las normas morales para que se derrumben las culturas y se destruyan las civilizaciones.

La moral es, pues, un imperativo de la vida, una condición imprescindible de la existencia humana. Pero del mismo modo que el hombre ha partido implícita o explícitamente del postulado de la existencia de un universo inteligible cuya realidad ha tratado de representarse de mil modos distintos en el curso de la historia, así en el orden moral la variedad de preceptos, normas y principios que ofrece la gama de la vida ética representan otras tantas maneras con que el hombre

ha pretendido intuir el orden moral absoluto y objetivo que su conciencia postula.

Ocurre con los falsos principios morales, lo que con el error en el orden del conocimiento de las cosas. Verdadero es únicamente el juicio que se ajusta con infalible precisión al contenido objetivo a que se refiere. Todo juicio inexacto, por menguado que sea el margen de la inexactitud, es un juicio falso. Pero con los juicios falsos puede establecerse un orden jerárquico según se aproximen o se alejen de la verdad. Todo juicio con sentido se encuentra a una distancia determinada y finita de la verdad por mucho que se aleje de ella. Unicamente la cabal ignorancia, la ausencia total de juicio, se encuentra situada a una distancia infinita de la verdad. Sucede aquí como en las prácticas de tiro; sólo el disparo que da en la diana puede calificarse de preciso, pero los que fallan están más o menos próximos a ella, y tal proximidad sirve de criterio para determinar la relativa puntería de los tiradores. En este caso, únicamente el disparo que no se hace, el que se queda en el rifle, es el que está infinitamente alejado de la diana.

Para ilustrar concretamente esta teoría del error, situemos varios juicios en orden creciente de aproximación a la verdad, a saber: a) La Tierra está inmóvil en el espacio; b) La Tierra se mueve en el espacio en línea recta; c) La Tierra se mueve en el espacio en una trayectoria circular; d) La Tierra se mueve en el espacio en una trayectoria elíptica. El primero de estos

juicios: "La Tierra está inmóvil en el espacio" es el que se encuentra más alejado de la verdad, de acuerdo con las concepciones astronómicas vigentes. Sin embargo, su lejanía no es infinita. El juicio afirma implícitamente la existencia de la Tierra, lo cual es verdadero, aunque yerra al describir su modo de comportarse en el espacio. El segundo juicio: "La Tierra se mueve en el espacio en línea recta" se encuentra mucho más cerca de la verdad, pues no sólo afirma la existencia de la Tierra sino también que esta se mueve, lo cual negaba el primero. Este juicio únicamente falla en la cuestión de determinar la naturaleza del movimiento que la Tierra sigue en el espacio. Con respecto al tercer juicio: "La Tierra se mueve en el espacio en una trayectoria circular" se advierte un nuevo progreso de acercamiento a la verdad, pues es indudable que el movimiento circular se aproxima mucho más al que sigue efectivamente la Tierra que el rectilíneo. Finalmente con el juicio: "La Tierra se mueve en el espacio en una trayectoria elíptica" hemos tocado diana.

Esta filosofía del error nos muestra como el único error absoluto, la única actitud de verdadero suicidio intelectual, es la abstención del juicio, el escepticismo. Toda opinión sincera, todo juicio que traduzca nuestro esfuerzo por comprender la realidad, está siempre infinitamente más próximo a la verdad que el vacío intelectual manifiesto en la ausencia de opiniones y de ideas. Así, pues, si la verdad es absoluta, el error

es relativo. Es por esto que es posible el progreso del conocimiento científico y filosófico, pudiendo decirse que el error es la escala que nos conduce de la ignorancia a la verdad. Naturalmente, de lo dicho no debe inferirse que debemos quedarnos inmóviles y satisfechos con nuestro repertorio de opiniones. Al contrario, debemos sentirnos obligados a superar constantemente, mediante el más afanoso esfuerzo crítico, todas nuestras ideas, aun las que parezcan más firmemente asentadas, pero manteniendo en todo momento la firme convicción de que toda idea que exprese nuestro máximo esfuerzo se encuentra mucho más cerca de la verdad que la nada mental de la ausencia de juicio.

Todo cuanto hemos dicho acerca del conocimiento filosófico y científico de la realidad es aplicable a la moral. Aquí, más que en ninguna otra esfera, el nihilismo es lo único irrecusablemente inadmisible. El hombre hasta cierto punto puede vivir sin ciencia, pero no puede vivir sin moral.

Bajo estos supuestos como premisas, acometamos la tarea de juzgar la función y el valor del "debe ser" en la convivencia humana. Ante todo, partamos del hecho de que los predicados integrantes de la categoría de lo moral sólo son aplicables con recto sentido a las relaciones humanas. Henri Bergson, en su excelente librito *La risa,* hizo notar que lo cómico sólo se manifiesta en lo humano. En efecto, nada que acontezca a las cosas mueve a hilaridad. Tampoco ningún

objeto inanimado es por sí mismo cómico. Otro tanto puede decirse de lo moral, aunque desde luego los juicios morales pueden extenderse a las acciones del hombre en relación con los animales. Así la crueldad con los animales es manifiestamente inmoral. Pero es indudable que ningún fenómeno de la naturaleza, por catastrófico que sea, puede ser calificado de inmoral. Tampoco aplicamos el predicato de inmoral a los actos de los animales, con la posible excepción de algunos animales superiores como el perro a cuyas acciones a veces aplicamos por extensión o analogía ciertos adjetivos de contenido moral.

Y es que el reino de la moral supone la libertad consciente. Aun en el caso de que en la raíz de la naturaleza no reinase el determinismo (opinión que por nuestra parte estamos muy lejos de compartir) no por eso entraría de súbito la naturaleza inanimada en la esfera de la moral. La premisa básica de la moral postula la existencia en el hombre de cierto grado de libertad consciente. La libertad consciente es la posibilidad de elegir entre valores positivos y negativos. En otras palabras: el poder de escoger entre el bien y el mal. La suposición es, pues, que el hombre en numerosas ocasiones se siente atraído por dos fuerzas o sistemas de fuerzas, siendo capaz de escoger o decidir entre ellas. Que tales fuerzas existen y que el hombre puede optar entre las mismas es un hecho atestiguado por la experiencia de la humanidad. Cuando el hombre se decide contra los valores, excita la desaprobación de sus semejantes. Todo

ser humano normal comprende e interpreta esa desaprobación. Lo frecuente es que se vuelva sobre sí mismo y consulte a su conciencia o sentido moral. Si su conciencia moral lo aprueba en lo más hondo, aparece el conflicto entre la conciencia moral del individuo y la moral social. Si, por el contrario, su sentido moral no lo aprueba, el hombre se siente culpable. Esta experiencia de culpa es el fenómeno más frecuente del espíritu humano. Suele manifestarse incluso entre los animales.

Partiendo del postulado de la libertad consciente como condición ineludible de la existencia del orden moral, lo primero que se manifiesta al análisis axiológico es que refiriéndose la moralidad o inmoralidad de las acciones, intenciones o pensamientos a una relación del hombre consigo mismo o con sus semejantes la esfera de la moral queda enclavada entre dos polos. Uno de estos polos es el individuo, el yo de cada uno, el otro es el prójimo. El primer polo, el del yo, es una constante moral. El segundo, el del prójimo, es una variable, pues, por lo menos de hecho, ya que no de derecho, puede reducirse a una sola persona, a la familia, a la clase, a la raza, a la nación, o a la humanidad entera. Pronto veremos como la mayor o menor amplitud que demos a la variable, es decir, al polo que se refiere indeterminadamente al prójimo puede servir para establecer una jerarquía de las morales.

Para continuar nuestra investigación comencemos por instalarnos en el yo. Nos es fácil ver

que todo individuo sano y normal tiende espontánea y naturalmente a la expansión y al perfeccionamiento máximo de su persona. La ausencia de este vector vital, es decir, de esta orientación hacia la perfección, marca la línea que separa lo normal de lo patológico. Además, todo paso o proceso que contribuye a la realización óptima de la persona produce una sensación de alegría o felicidad íntimas, un sentimiento inefable de contentamiento que es a la vez fruto y estímulo de toda acción expansiva de la existencia. Creo que Aristóteles formuló sobre ésto consideraciones de un valor definitivo.

Pero se me dirá, hay filosofías, religiones y morales que se oponen enfáticamente a estas tendencias directrices de la existencia humana. Tales doctrinas no brotan espontáneametne de la vida, y con frecuencia los mismos que las sustentan las contradicen en la práctica. Así, Schopenhauer, aunque negando la vida se esforzó en alcanzar el más alto nivel intelectual y filosófico, desarrollando y ejercitando sus capacidades espirituales hasta el límite. En ciertas doctrinas, como ocurre en el budismo, la oposición a la tendencia progresista y expansiva de la vida nace de una concepción pesimista de la existencia. Semejante posición, para justificar su punto de vista, necesita previamente demostrar de un modo concluyente que la vida es esencialmente mala, lo cual hasta el presente nadie ha podido realizar en modo alguno.

De todos modos se trata de un asunto que cada

cual ha de resolver por sí mismo, consultando a su propia intimidad. Unicamente el sentido íntimo, la intuición personal que cala en lo más hondo de nuestro ser, puede decirnos si la vida es realmente valiosa o no. Ningún razonamiento que no se apoye en esta intuición intransferible puede ser demostrativo.

Pero, al instalarnos en el yo, solamente tocamos uno de los polos del hecho moral. Por nuestra parte, fundándonos en el testimonio íntimo, afirmamos el valor de la vida. A este respecto sólo nos queda notar que el yo humano, aunque constituye una unidad indivisible, está constituído por un núcleo que tiende a la realización de los más altos valores y una zona periférica de valores subordinados que frecuentemente se opone a las tendencias del núcleo. La voluntad ha de decidir entre ellos. Lo cierto es que cuando inhibimos las más elevadas instancias del yo y nos abandonamos por la suave pendiente de los valores periféricos, acabamos por sentir en lo más profundo de nosotros mismos un inexpresable sentimiento de frustración. Así el artista bien dotado que abandona su labor o el investigador científico que desiste de su obra habrá de experimentar tarde o temprano esa sensación de vacío existencial, de vida frustrada, que es la réplica del espíritu a los que desertan de su vocación esencial. Un buen día tendrán que pronunciar las conocidas palabras de Hebbel, citadas por Victor E. Frank: "El que soy saluda tristemente al que podría ser".

Pero dejemos por el momento el polo del yo para entrar en el problema de las relaciones de éste con el prójimo. Aquí es donde a mi juicio penetra en la palestra el pensamiento racional. Veamos cómo.

No hay duda que mientras la actividad del yo es considerada en sí misma, es decir con independencia del modo en el que el yo afecta al prójimo o es afectado por éste, la cuestión del deber no juega un importante papel. Incluso podría decirse que apenas se presenta el problema moral. Pero cuando entramos de lleno en la cuestión del deber es cuando consideramos la relación del yo con el prójimo, cuando juzgamos su actividad dentro de una comunidad espiritual.

Hay dos tipos de deberes, los pasivos y los activos. Los deberes pasivos son los que determinan aquellas acciones que debemos abstenernos de realizar, como por ejemplo, no mentir, no matar, no robar. En cambio los deberes activos señalan las acciones que debemos realizar como, ayudar al prójimo, contribuir al progreso y bienestar universal, etcétera, etcétera.

Los moralistas franceses de la escuela sociológica han visto muy claro como toda moral contiene una serie de prohibiciones y sanciones, con lo cual han entrado en contacto con el tema del "deber" ineludible en toda moral. Pero el "deber" sólo contiene un aspecto del problema moral, el otro aspecto es el de la libertad en el sentido de la amplísima esfera de acción de lo que es moralmente lícito, de lo que no viola ningún deber.

Intentemos examinar más hondamente el problema del deber que en su aspecto fundamental se manifiesta allí donde el yo de cada uno afecta la esfera vital del prójimo o es afectado por los actos del yo ajeno.

Pongamos algunos ejemplos: es perfectamente lícito, por lo menos dentro de ciertos límites, aspirar a los bienes materiales. En sí no hay nada de inmoral en la adquisición de bienes como resultado del esfuerzo personal, pero si estos bienes los adquirimos sustrayéndolos al caudal ajeno, entramos en la zona de lo inmoral, hemos violado las normas del deber. Igualmente, nada hay de inmoral en el amor sexual, considerado en sí mismo, pero el amor a la mujer ajena, a la esposa de otro, cambia súbitamente nuestra apreciación. Vemos así como la interferencia negativa de nuestros actos en la esfera de acción del prójimo es lo que marca la aparición de lo inmoral en el sentido de la violación del deber.

De los dos polos de la moral, el del yo y el del prójimo, algunos sistemas de moral, sólo atienden al polo personal y desconocen y subordinan el polo del prójimo, el del "deber".

Así, por ejemplo, para Epicuro la moral se reduce a una técnica de la felicidad. Su problema es éste: "qué es lo que debemos hacer, cómo debemos comportarnos para lograr la mayor felicidad posible". Este sistema desconoce la verdadera esencia de la moral que se refiere fundamentalmente a la relación del hombre con sus semejantes. Por otra parte, las morales ascéticas

parecen desconocer el polo del "yo" ignorando la indiscutible licitud moral de la aspiración personal a la felicidad.

Una moral racional ha de tener en cuenta que todo deber se justifica únicamente como límite a la felicidad personal y al desarrollo de la personalidad, teniendo en cuenta la armonía de estas aspiraciones con las de los otros miembros de la comunidad.

La razón, cuya función capital es la actividad identificadora de la inteligencia, es la que nos obliga a reconocer que lo que aparece bueno para mí, sólo es moral y racionalmente bueno cuando se armoniza y concuerda con lo que se muestra como bueno a mis semejantes, en tanto mis actos afecten positiva o negativamente el desenvolvimiento de la vida ajena. Así si en el orden del ser, la razón me lleva inflexiblemente a reconocer que lo que es predicable con verdad de un objeto, ha de ser predicable con verdad de todo otro objeto igual que se encuentre en las mismas relaciones con otro medio idéntico, del mismo modo la razón en la esfera de la determinación de lo objetivamente moral, me compele a reconocer que sólo puede ser moralmente bueno lo que es susceptible de expresarse en una ley universal. Este aspecto formal del orden ético fué admirablemente comprendido por Kant, quien no obstante olvidó el contenido, la faceta material, o lo que es lo mismo, aquéllo que se universaliza.

Pero pasemos ya a exponer la tesis central de este trabajo, para la cual todo lo dicho sólo es

mera introducción o preámbulo. Nuestra tesis puede ser expresada en dos proposiciones a saber:

Primera: El orden moral requiere que el polo del yo se complemente con el polo del prójimo en su máxima generalidad, es decir, que este último comprenda la humanidad en su totalidad.

Segunda: El relativismo moral procede, contemplado en su aspecto subjetivo, de que el sujeto no capta en su totalidad o en su plenitud la gama de los valores morales, siendo sólo sensible a algunos, pero objetivamente, tal limitación se manifiesta en la reducción más o menos pronunciada del círculo de lo ajeno.

Consideremos las morales más o menos imperfectas que se manifiestan en la vida histórica de la humanidad, y veremos como su defecto o cuota de inmoralidad que la aleja en mayor o menor grado de una moral absoluta, depende en gran parte de la restricción de la esfera de lo ajeno.

Si consideramos una sociedad detestable, como por ejemplo, una cuadrilla de bandoleros, notaremos que no hay en ella una completa ausencia de valores morales. Entre sus miembros hay cierta dosis de lealtad, de respeto y hasta de mutua ayuda. Pero el radio de acción de lo ajeno, el marco del deber, queda restringido a la cuadrilla. Fuera de ella todo acto, toda agresión es lícita. Si desde aquí tendemos la mirada a las tribus salvajes, veremos como dentro de la tribu impera un sistema de deberes, que frecuentemente apenas si se extiende a las tribus vecinas. Aquí el radio de acción es mucho más amplio, pero todavía muy

restringido. Demos ahora un salto sobre una serie muy numerosa de casos intermedios para examinar una moral de gran radio de acción, pero todavía muy limitado, como el caso de la moral racial establecida por los nazis en Alemania. Para esta moral el hombre de raza aria está obligado a una serie de deberes, incluso al deber heroico de morir por la causa, pero siempre dentro del radio de acción de la raza. El tratamiento espantoso dado a los judíos nos muestra claramente como para el nazi los valores morales valen exclusivamente para sus hermanos de raza. En la raza se cierra el círculo del deber. En cuanto al marxismo, que es una moral de clase, la esfera de acción del deber coincide con la del proletariado. Para el burgués, hasta el exterminio físico es lícito.

Si pasamos ahora a la moral cristiana, en la cual, por esencia, el polo del prójimo coincide con la humanidad, comprenderemos la razón por la cual esta moral ha sobrevivido a todos los vaivenes de la historia y ha sido reconocida como la mejor, incluso por muy ilustres ateos y librepensadores, aun cuando frecuentemente en el curso de la historia el fanatismo y la pasión religiosa ha reducido el círculo del prójimo a los estrechos límites de la secta, ya sea católica o protestante.

Así, nuestra opinión con respecto al tema del "debe ser" queda debidamente fijada. Sólo cuando el yo, en sus tendencias y aspiraciones se armoniza con lo que es valioso para el prójimo, considerando a éste identificado en amplitud con la humanidad toda, es que se ha llegado a una moral universal

y a una doctrina del deber que puede justificadamente pretender la adhesión de todos los espíritus libres.

Los círculos de la familia, de la clase, de la profesión, del partido, de la nación, de la patria, están perfectamente justificados, pero en cuanto se enclaven y coordinen a la esfera de la humanidad. En cuanto al yo, ese foco central de la moral, tiene una esfera lícita de acción y una inmensa riqueza de posibilidades. Podemos ser artistas, científicos, comerciantes, estadistas, o simplemente modestos proletarios sin que quebrantemos la ley moral. Incluso podemos negar la vida si una reflexión sincera nos conduce a ello. Tal vez aquí nuestro único deber sea el de hacer lo mejor dentro de nuestras posibilidades, pero tenemos el deber de no interferir el desenvolvimiento vital de cada uno de nuestros semejantes, siempre que éstos no obstruyan o tiendan a destruir mi propio y legítimo desarrollo vital. Esto determina la esfera de mi deber pasivo que se extiende a toda la humanidad. En cuanto a mis deberes activos, estoy obligado a colaborar al más perfecto desenvolvimiento material y espiritual de todos mis semejantes en todo lo que no obstruya la realización de mi propia vida espiritual.

Dentro de esta concepción, lo intuitivo y lo racional desempeña funciones complementarias. Sólo una intuición específica capta el valor moral. Pero la razón nos sirve para distinguir la intuición ilusoria de la legítima, y para instituir el ordenamiento de la libertad y del deber, contribuyendo

al tránsito de la aprehensión parcial a la plena, y de la particular a la universal.

Las corrientes irracionalistas de los últimos tiempos, el señorío del instinto, dél sentimiento de raza y de clase, con olvido del papel del pensamiento racional, es lo que ha originado las monstruosas concepciones de las morales raciales y nacionalistas. En moral, como en todo, la razón ha sido la más grande de las fuerzas emancipadoras de la humanidad. La razón es universal y sólo con su auxilio podrá el hombre edificar los cimientos de una cultura perdurable y de una paz internacional permanente.

PEDRO V. AJA JORGE

CONFERENCIA I

EL CRISTIANISMO: SIGNIFICADO DE SU VALOR EN EL PRESENTE

1. CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

No es menester subrayar que el cristianismo es, en lo entrañable, un tema antropocéntrico. El tema eterno de lo eterno en el hombre. Por ello, un intento de repensar cuestión semejante, en hora de crisis impar como es la nuestra, resulta altamente oportuno, y hasta quizás imprescindiblemente necesario.

En verdad, aquellas épocas del espíritu en que floreció la experiencia honda de una meditación antropológica, fueron tiempos en que, como estos de ahora, le tomó al hombre la conciencia de su propio problematismo, le sobrecogió el sentimiento de una soledad rigurosa, implacable; y claro que fué en los más recogidos, donde el pensamiento cobró fecundidad escrutadora. Porque, precisamente, en ese desvivirse en soledad, es donde el hombre alcanza a sentirse como auténtico problema, se hace cuestión de sí mismo, y como en una tal coyuntura la dirección de la cuestión hace entrar a lo más recóndito de su interioridad como

punto de enfoque, el hombre llega a hacerse experiencia de sí mismo.

Efectivamente, es dable distinguir en la historia del espíritu humano momentos en que el hombre cobra una cierta estabilidad y épocas en que anda como acuciado por un malestar de inseguridades. En aquellas el mundo es el hogar del hombre, en las otras éste es como un extraño en la faz de la tierra. En estas últimas el pensamiento antropológico penetra profundamente, y, por ello, emerge con independencia.

Dice Martin Buber que fué Kant quien con mayor agudeza señaló la tarea propia de una antropología filosófica. Se refiere a que en el Manual que contiene sus cursos de lógica, el cual no fué editado por él mismo ni reproduce literalmente los apuntes que le sirvieron de base, pero que sí aprobó expresamente, el filósofo de Koenigsberg distingue una filosofía en el sentido académico y una filosofía en el sentido cósmico, y caracteriza a ésta como la ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón. Según Kant, se puede delimitar el campo de esta filosofía de sentido universal mediante estas cuatro preguntas: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué puedo hacer? 3. ¿Qué me cabe esperar? 4. Que es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología. Y añade Kant: "En el fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última". Por último agre-

gará que esa disciplina, por ocuparse de la cuestiones fundamentales del filosofar humano, habrá que entenderla como antropología filosófica. Esta sería, pues, la disciplina filosófica fundamental.

Pero, cosa sorprendente, Kant incumple en su obra una tal encomienda. Ni la Antropología que publicó el mismo Kant, ni las nutridas lecciones de antropología que fueron publicadas mucho después de su muerte nos ofrecen nada que se parezca a lo que él mismo exigía de una antropología filosófica. Tanto por su intención declarada como por su contenido ofrecen algo muy diferente: toda una plétora de preciosas observaciones sobre el conocimiento del hombre, verbigracia, acerca del egoísmo, la sinceridad, la fantasía, la mendacidad, el don profético, el sueño, las enfermedades mentales, el ingenio. Pero deja de lado las cuestiones intransferibles que tocan a una antropología filosófica, a saber: el lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, la comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todas las cuitas que componen la trama de su vida, y en los encuentros entrañables,—ordinarios y extraordinarios—con el misterio. En ese estudio del hombre no entra la totalidad del hombre. Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que él mismo consideró como fundamental. ¿Qué razones explican esa manquedad en el filósofo de la paz perpetua? Sería prolijo internarnos

en punto tal. Baste recordar que el yo de Kant es un yo lógico, desprovisto de intimidad individual. Debemos, eso sí, reconocer la formulación de la misión que asignó a la antropología filosófica como un legado al que no podemos renunciar.

Pero si en Kant está presente esa formulación, aunque huérfana de despliegue, muchos siglos antes el cristianismo ya había planteado el tema del hombre en su enteridad y hondura. Efectivamente, a San Agustín le corresponde, en la historia del espíritu humano, el planteamiento primero de la cuestión visceral. Pasan trece siglos y el problema del hombre no vuelve a ser tomado en toda su dimensión comprometedora hasta que otro gran solitario y apasionado cristiano lo retoma: me refiero a Pascal. Y hay algo más: en la primera parte del siglo diecinueve, medita un insólito atormentado, reinicia la cuestión capital del hombre e incita a una pléyade de pensadores contemporáneos a cultivarla: es Soren Kierkegaard. Y Kierkegaard, bien lo sabéis, apela al cristianismo, en su caso a través de la teología protestante, para comprender el ser del hombre.

Pero no nos adelantemos demasiado y volvamos a lo de hace un momento. Decíamos que el primero que plantea e intenta responder originalmente la genuina cuestión antropológica, y en primera persona, es San Agustín. Ello quedará esclarecido, si tenemos en cuenta que entre los griegos el hombre nunca dejó de ser para sí mismo más que un caso, nunca sintió su problematismo,

y a lo más sólo cobró conciencia de sí mismo sólo como "él" y no como "yo". Ciertamente no se penetra en esa dimensión peculiar en la que el hombre se conoce a sí mismo como sólo él puede conocerse, y por eso no se descubre el lugar especial que el hombre ocupa en el Universo. El hombre es comprendido desde el mundo y como una cosa que pertenece al mundo. Ello se compadece con la tendencia de los griegos a comprender el mundo como un espacio cerrado en sí mismo y la cual culmina con Aristóteles en el sistema geocéntrico de las esferas. El de Aristóteles, recordémoslo, es un mundo de cosas, y el hombre es también una cosa entre las del mundo, una especie objetivamente captable entre otras muchas. Goza de aposento propio en la gran mansión concebida por el estagirita y en ella se siente seguro. Este hombre está muy lejos de ser un ser constitutivamente crítico. Le faltaba el presupuesto de la forasteridad, de la extranjería del hombre sobre la tierra para que diera de sí una antropología filosófica.

Comprenderemos las circunstancias desde donde arrancó la preocupación antropológica de San Agustín, si tenemos en cuenta que aquel mundo redondeado de Aristóteles hacía tiempo que se había desmoronado. Se deshizo porque, escindida el alma del hombre, no podía captar más que un mundo también escindido. En lugar de las desmoronadas esferas tenemos dos reinos independientes y hostiles, el de la luz y el de las tinieblas. Esa fisura que agrietó la armazón imponente del

cosmos griego se asomaba ya en los movimientos espirituales que en cierta forma precedieron y acaso hasta anunciaron al cristianismo. El propio San Agustín arranca de uno de ellos, el maniqueísmo; pero, en último término, acendra sus criterios en la verdad céntrica de la Historia Universal, que se había revelado en la humilde Bethlehem de Judea. Era el alba de una nueva concepción del hombre sobre la tierra y de una nueva visión del mundo avizorada desde el interior del hombre. Bardiaeff califica su presencia en la realidad tempo-espacial del hombre como la irrupción de lo divino en la historia.

En este trabajo, por lo menos, registraremos la presencia del cristianismo en su contacto con la tradición griega, operando como un ingrediente en eso que se llama la Cultura Occidental. Y, en lo adelante, intentaremos precisar lo que tal ingrediente ha significado y significa en la estructura y en el destino de esa cultura. Tal tentativa, sostenida en un minuto asaz crítico del hombre occidental creo que justifica sobradamente el planteamiento, sobre todo, en un debate de ideas, debate que desarrolla la Sociedad Cubana de Filosofía auspiciado por la Unesco, siendo, como es la Unesco, conciencia universal de la cultura humana.

Si lo anterior no fuese objetivamente bastante para justificar la inclusión del tema, abundaría, en lo sucesivo, confesándole a ustedes la reflexión que abrió en mi espíritu unas palabras que he meditado en los papeles de Dotoyesky. Aquellas

donde el profeta de amaneceres barrunta el resultado final del destierro de Dios: "El Occidente ha perdido a Cristo. Por e^o, el Occidente muere, nada más que por eso". La frase cáustica suscita la interrogante inesquivable: ¿Qué significa el cristianismo para Occidente, que de su pérdida o de su re-encuentro depende su vida o su muerte? Pero a eso vamos.

Al cristianismo lo tendremos que clasificar como una religión histórico-cultural, en la que el misterio de la vida y el misterio de la Divinidad se revelan a través del dualismo de un alma que se ha apartado de la primitiva y sencilla percepción de la Naturaleza, y ya no depende ella. Por otra parte, el cristianismo es el encuentro y la fusión de los agentes históricos espirituales del Oriente con los del Occidente. Es la única religión universal, que teniendo su cuna en Oriente, es, sin embargo, una religión eminentemete occidental. Ello se explica. El cristianismo aparece mientras se formaba la Humanidad Universal a través del Imperio Romano y la cultura helénica y se juntaban definitivamente el Oriente y el Occidente. De aquí que, por un lado, el cristianismo contiene unos principios históricos, sin los cuales no habría sido posible formar ninguna historiosofía. Y, por otro lado, el cristianismo transporta del Oriente al Occidente el centro de gravedad de la Historia. Por eso los pueblos orientales, que compusieron las primeras páginas de la historia de la Humanidad y que también habían formado las primeras grandes culturas, parecen apartarse

del proceso histórico universal. El Oriente se vuelve cada vez más asiático. La fuerza dinámica de la Historia se transporta íntegramente al Occidente.

Quisiera ahora examinar la aparición del cristianismo en Occidente desde otro ángulo. Por lo pronto ,el cristianismo no se presenta con las credenciales de un sistema filosófico, ni siquiera como un mero cuerpo de ideas. Sino más bien como algo con lo cual el hombre puede contar y a lo cual puede seguir: vale decir, una creencia. Pero no se trata de un mero creer. Trátase de una creencia tal como Ortega la entiende, a saber: como el estrato más profundo de la vida humana, como el terreno sobre el cual la vida se mueve y alcanza su más alta realización, pues "el que cree en mí será salvo", y ese creer que salva equivale a un negarse a sí mismo y tomar su cruz. Ya veremos como este contar con algo y seguirlo supone un estar en el mundo de cierto modo, es decir una actitud, y en este caso, una actitud total.

Lo que antecede perfila al cristianismo como una doctrina de salvación. Efectivamente, como tal doctrina es que se produce su impacto con la tradición greco-romana. Pero el afán de salvación no era ajeno a aquella tradición: sólo que con un significado diferente. Precisemos, pues, como entendían la salvación esa tradición y la nueva creencia a fin de penetrar el significado que se desprende de esa contraposición.

¿Por qué, cómo, y para qué, pretende salvarse

el griego? Esto quedará esclarecido si no olvidamos que el griego no es más que una cosa entre las muchas del mundo. Por ello, liberarse de la cosidad en pos de una autarquía constituye la meta de sus aspiraciones. Ortega la definió como una aspiración que pretende dejar de ser el nosotros para hablar como el yo. Pero, y, ¿cómo lograr esa realización? Pues, por el conocimiento. He aquí la razón del "conócete a tí mismo" de Sócrates, "la contemplación" platónica, el "término medio" aristotélico, "la imperturbabilidad" de los epicúreos, "la apatía" de los estoicos. Y, ¿para qué la salvación? El griego dirá: para realizarse a sí mismo en sí mismo.

Una cosa totalmente diferente representa la doctrina de la salvación en el cristianismo. Sus supuestos son otros. El cristiano se sabe un ser indefinido, un cierto intermedio entre el resto de la creación y Dios. Siente que su naturaleza como ser humano no está conclusa. De ahí el sentimiento de transitoriedad que embarga al hombre cristiano y el cual halla expresión en la frase de San Buenaventura: "El mundo es un camino mental hacia Dios". Y, ¿cómo se transita ese camino? Pues no precisamente por vía del conocimiento: la salvación se obtiene por la gracia. Nadie como Pablo, quien la experimentó en el camino de Damasco, la ha expuesto con mayor hondura. El estar en gracia no es un mero trance cognoscitivo, sino una situación integral en la que entran en juego todas las dimensiones del espíritu. Y, ¿para qué esa aventura de la salvación? Pues,

nada menos, que en su consecución hace radicar el cristiano la posibilidad de que el hombre pueda reintegrarse al seno de su original naturaleza. Porque el hombre, momentáneamente alejado de Dios por causa del pecado, está hecho por El y para El.

Ha de derivarse, entre otras, dos consecuencias de este contraste entre el significado de la salvación para el griego y el cristiano. Una apunta hacia el problema de la interioridad, la otra a una consideración del mundo. En efecto, el cristiano se manifiesta como pura interioridad al paso que el griego aparece como volcado hacia la exterioridad. La realización de sí mismo en el cristianismo importa un distanciamiento progresivo del mundo y un repliegue cada vez mayor hacia la intimidad. Pero no para quedarse en sí mismo sino para trascender a una realidad definitiva que es la realidad de Dios. En lo concerniente a lo que importa el mundo para el griego y para el cristiano se exhibe nítidas diferencias. Para el griego el mundo es un fin en sí mismo y la eternidad del mundo hace que el griego no sienta su transitoriedad. Por ello, entre otras razones, el sentido de lo histórico no asoma en la Hélade. Al contrario, en el cristianismo está presente la idea de un comienzo, y, en éste, hay, al mismo tiempo, una doble idea: la de creación, en la nada. De aquí el sentido del peregrinaje: ese ser el cristiano un mero transeúnte de este mundo. De un mundo que ha sido a partir de un comienzo y en el cual

la presencia del hombre sólo halla justificación en la caída, y sólo cobra sentido en la idea de salvación.

Pero si, como hemos examinado, el cristianismo se instala en Occidente como una doctrina de salvación, no por ello dejará de jugar un papel decisivo en la particular historia de la metafísica. Ello porque—ya lo hemos previsto—, modificó esencialmente los supuestos sobre los que se mueve el hombre, y, por tanto, la situación desde la cual tiene éste que filosofar. Es el hombre cristiano el que es otro y por eso es otra su filosofía, dice Julián Marías, refiriéndose, desde luego, a ese contacto con la filosofía griega. El aserto de Marías recoge un hecho irrefragable. La idea de creación, que da su sentido a la realidad del mundo y a la presencia del hombre en éste, resulta totalmente alteradora. De esta idea parte toda la filosofía moderna, e influirá en la misma, entre otros, por lo menos, en los siguientes problemas filosóficos, a saber: el problema de la infinitud, el problema de la historicidad, y un tercer problema al cual se pueden reconducir los anteriores, esto es: el problema de una concepción del hombre.

Toquemos el primero. El de los griegos fué un mundo finito. Un Orbe hemético. En cambio, para el cristiano, si bien el mundo y el hombre son finitos proceden sin embargo de una infinitud, que en su caso era reputada como lo Absoluto. De ahí que el cristiano crea que cada cosa, lo mismo que el hombre, es "una infinitud finita", según la frase del Cusano. Naturalmente,

no en el sentido de su naturaleza, sino en la aspiración a trascender la infinitud en lo finito. Por eso, en tanto el griego sentía la infinitud como un defecto, el cristiano abrigaba en ella la virtud más positiva. Y ello tenía que ser así. Al griego la infinitud lo desdibujaba, lo imprecisaba, lo alejaba de su apetecida autarquía, o sea de su realización definitiva; el cristiano, al contrario, encontraba en el sentimiento de la infinitud la conciencia y el alejamiento de su propia menesterosidad, y como la atracción a la perfección que es Dios. Este sentimiento de infinitud, inalterable hasta los comienzos de la edad moderna, sufre un cambio decisivo a partir de ella, como una de las principales hipóstasis que ha experimentado la idea cristiana a través de los tiempos modernos. Pero sobre esto espigaremos.

Además de ser infinito en su finitud, un mundo creado ha de ser necesariamente un acontecer histórico. El griego no tomó nunca en cuenta esta dimensión. ¿Cómo hacerlo, si el mundo era desde siempre? El sentimiento de historicidad, como una consecuencia de la idea de creación en el tiempo, constituye un aporte cardinal del cristianismo para el entendimiento de lo substantivamente humano. A partir de los tiempos modernos la historicidad se mancomunó al progreso, entendido éste como una consecuencia de la autodeterminación del hombre. Pero, en el cristianismo indesviado, el sentimiento de lo histórico se da en la forma de un proceso cuya consumación es la

realización de lo que San Agustín llamó la Ciudad de Dios. Aquella que no puede ser jamás obra exclusiva del hombre.

Y en este mundo que por ser creado tuvo un comienzo desde la infinitud, y en el cual está presente la dimensión historicista, y que padece —para usar una idea de Romero—de un ímpetu trascendente en toda la escala ontológica, ¿qué papel juega el hombre? ¿Qué se puede considerar de él? Quiero adelantarlo, sin vueltas impertinentes, para mí, en la concepción que del hombre tiene el cristianismo, no sólo encontramos el punto de partida para una auténtica antropología, pues ya en ella está presente lo concreto, lo profundo, lo definitorio en el ser humano, sino que a ella habrá que volver siempre que azote al hombre el oleaje de la crisis, porque en esa estimación está, precisamente, lo eterno en el hombre.

Por lo pronto, el hombre a partir de esta estimación, no estará concebido como una entelequia, ni mucho menos como una cosa entre las cosas. Ante el hecho de la creación el hombre es la criatura por excelencia y, como tal, una realidad en sí mismo. Una realidad que tiene una existencia y un fin individual y que, por su relación con el plan de la creación, alcanza un destino peculiar y merece una valoración especial.

En el cristianismo, por primera vez, se mira el hombre por dentro a sí mismo. De ahí que insurja un planteo en primera persona de los problemas atañederos a una antropología filosófica. A San Agustín, en una apremiante interrogación

le cabe retomar la pregunta del salmista. "¿Qué es el hombre que tú piensas ser"?, pero con un sentido y tono diferentes, dirigiéndose para que le dé noticias, a quien puede informarle: quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea? No pregunta por sí solo; la palabra *natura* muestra a las claras que, a través de su persona, busca al hombre, ese hombre que él califica de grande profundum, de gran misterio. La respuetsa la halla en aquel famoso pasaje en que apostrofa a los hombres que admiran las cimas de las montañas, las olas del mar y el movimiento de los astros, pero pasan de largo ante sí mismos, sin encontrar nada ahí de qué maravillarse. Pero esta sorpresa del hombre ante sí mismo, que en ese mirarse dentro se apodera de San Agustín, está muy lejos de ser igual a aquella otra sorpresa en la que Aristóteles siguiendo a Platón pone el origen de toda filosofía. A Buber hay que aplaudirle esta sutileza. En verdad, el hombre aristotélico se sorprende y maravilla del mundo, de ese cosmos que, en el fino esteticismo del griego, es maravilloso y sorprendente en general, y como el hombre es una cosa entre las del mundo hasta él alcanza esa sorpresa. Pero el asombro del hombre agustiniano es hijo del hombre mismo. Asombro de aquello que en el hombre no se puede comprender como parte del mundo: privacidad de lo humano. Y como la sorpresa aristotélica hace mucho que derivó en filosofar metódico, la agustiniana, al presentarse como algo muy concreto y sumamente

inquietante, no dejaría de afectar a toda la filosofía posterior.

Encontramos en el cristianismo un alumbramiento del interior del hombre. Y, en ese descubrírsele la intimidad, se nos entrega como un ser constitutivamente crítico. Pues, el hombre, ahora padece una dualidad definitoria. Se compone de cuerpo y alma y se halla dividido entre los dos reinos, y es a la vez ruedo y galardón de la pugna. He aquí un alma escindida. Claro que al griego no le fué totalmente ajena esa escindencia. Pero creyó en la superación de la misma por la armonía. En lo entrañable, no experimentó nunca esa escindencia como el hombre cristiano, quién la sentía como una razón del drama de su ser agónico por sobrepujar lo espiritual a lo material: agonía substante en el drama auténtico que es cada vida, conciencia de la lucha sin consuelo que está en la frase de Pablo: "por que el mal que no quiero hago y el bien que quiero no hago". Y ello porque, para el cristiano, en cada hombre se manifiesta el primer hombre,—el que cayó—y por eso en cada uno se anuncia la problemática del ser en términos de vida. Por ello, y sólo por ello, la salvación es una cuestión de cada quien, intransferiblemente propia, dependiente, en último término, del acendramiento sin límites de la personal subjetividad. Porque allá en lo más hondo y particular de sí propio está Dios. ¡Qué contraste con el griego que buscaba lo absoluto fuera de sí, en la pura contemplación! De aquí que lo

de místico sea categoría privativa del hombre cristiano.

Véase cómo ahora la salvación es una cuestión de puertas adentro: se hace en soledad. Por otra parte, los mejores intérpretes del cristianismo están contestes en que esa tragedia interna del hombre reside en el hecho de la libertad. El libre albedrío fué, también, una idea incompleta para el griego. En efecto, para éste una especie de necesidad ineluctable regía a la realidad en su totalidad. Como una parte de ella, el hombre no podía escapar a la necesidad. Pero el cristianismo la aportó al hombre la conciencia de su libertad moral, de una cierta esfera de autonomía que le permite ejercer una libre elección en cada caso, y por la cual resulta responsable como persona. Claro que esta autonomía no significa independencia absoluta, porque el hombre,—lo dice el Obispo de Hipona—hace libremente lo que Dios sabe que ha de hacer con libertad. Mas esa libertad es suficiente como para que el hombre tenga hasta el derecho a no ser por libertad. Creo que es imposible imaginar que sobre las bases de otra estimativa pudiera la persona humana alcanzar igual peraltación. Pues este es el hombre que fué hecho a la imagen de Dios y que, aunque cayó por un mal uso de su libertad, también por libertad tiene la posibilidad de subir hasta estar frente a El. No en balde Jesús consideraba a los hombres infinitamente más valiosos que las aves del cielo o los lirios del campo. Yo creo que toda

nuestra moderna idea de persona y de democracia se fundamenta en esta convicción basal.

No hay duda, de que una tal estimativa dotó al hombre de la cultura occidental de una manera de concebirse a sí mismo peculiarmente distinta de todas las concepciones culturales que prevalecieron antes. Ese reconocerle a cada hombre el valor de una dignidad suma, cuya consumación teórico-concertada reside en la carta de los derechos del hombre, encuentra su mejor explicación en este presupuesto cristiano: ajeno a toda condición racial, psicológica, moral, nacional, económica, cada uno de los seres humanos, sólo por ser un individuo humano, es sujeto de una suprema dignidad, la porta y hasta le es dable tender a realizarla, y merece, por ello, un respeto absoluto. ¿De dónde viene, en sus orígenes,—se pregunta Francisco Ayala—, la noción de esta suprema dignidad del individuo, que tantas repercusiones ha tenido en el orden político-institucional? Viene de que todos los hombres, según la concepción cristiana, son hijos de Dios; unos más dignos y otros menos, pero todos hijos de Dios. Y esta común filiación en la divinidad es lo que atribuye a todo hombre, aun al peor de los hombres, una dignidad esencial que está por encima de cualquier diferencia y que lo hace absolutamente respetable. Pero esa dignidad suprema reconocida al individuo en el Occidente significa, al mismo tiempo, una carga para cada uno de los individuos, porque el hombre entendido como hijo de Dios no se encuentra colocado de antemano y definiti-

vamente en la plenitud de esa dignidad, sino que la posee sólo en precario y ha de conquistarla con su esfuerzo.

El hombre, que tiene la vocación de Dios, es un ser teleológico, y su desideratum es reconquistar la dignidad plena de hijo de Dios. Este es el fin final, que, por otra parte, sólo puede alcanzarse con carácter irrevocable en el tránsito de la muerte. Por eso la estancia en el mundo si recibe su explicación en la caída, encuentra su cabal sentido en la lucha: lucha de por vida hasta elevarse de nuevo a la dignidad plena de hijos de Dios. La muerte no es la enemiga del hombre: sólo "la piedra de toque". Nada menos que eso.

Pero en esa lucha el hombre no se halla totalmente abandonado a su suerte. Los atributos del Creador son los de un Dios paternal, trascendente, personal. Por amor el Creador se inclinó hacia el hombre y es por este amor sin tamaño, —según el evangelista San Juan—que el Padre envió al unigénito, "para que todo aquel que en él creyera no se pierda mas tenga vida eterna".

Ahora bien, la idea de un Dios paternal, no es sólo de un Dios personalmente interesado en el destino de cada hombre, sino que también implica una peculiar estimación y relación del hombre con el hombre. Por aquí tocamos, una vez más, el costado social del hombre cristiano, que es, por lo demás, una dimensión concreta. Se trata de una relación vital del hombre con los hombres, tanto individual como pluralmente. Pero esta sociabilidad, cuyas raíces se hunden en el suelo de

la biología, alcanzará ahora una peculiar dirección histórica y hasta extra-histórica. En el relato simbólico del Génesis se presenta a toda la raza humana como descendiente de una pareja original. Como resultado del pecado de los dos, el sufrimiento y la muerte se convirtieron en herencia de la humanidad entera. En este relato no sólo se anecdotiza el hecho de la Paternidad Universal que conlleva una hermandad ecuménica del hombre, sino también una responsabilidad del hombre por la caída del hombre. Tanto Jesús como Pablo declararon explícitamente el hecho de la solidaridad de la raza humana. Una y otra vez Jesús afirmaba la igualdad radical de los hombres, y la unidad del género humano, menospreciando las limitaciones nacionales, raciales y sociales. Pablo insistía en que Dios ha hecho de una sangre a todas las naciones del mundo y que todos los hombres tienen posibilidad de salvarse. A partir de esta concepción el hombre era para el hombre un igual y como él un fin. Estas peculiaridades, encierran en su actitud,—dice Alfredo Weber, en su *Historia de la Cultura*—comentando sus implicaciones sociológicas, los rasgos característicos de una cualidad revolucionaria universal. Y a Henri de Man, antes de hundirse en el nazismo, le hizo exclamar: "No creo haya habido ninguna tentativa revolucionaria que no haya sido de origen cristiano".

Esa calidad activista y revolucionaria del hombre cristiano queda perfectamente esclarecida cuando estudiamos el sentido que del mundo y

de lo histórico trajo el cristianismo. Hemos visto como en Grecia el hombre era comprendido desde el mundo. Pues bien, ahora el mundo es comprendido desde el hombre. Y, por supuesto, estará muy lejos de serle una mansión estable. El mundo representaría como el retablo de la aventura existencial. Y algo más: era sencillamente el pecado. En Grecia tuvimos una imagen óptica del mundo. Rige allí una hegemonía del sentido de la vista sobre los demás, cosa que aparece por primera vez en el pueblo griego como una inaudita novedad de la historia del espíritu humano, hegemonía que ha permitido a ese pueblo vivir una vida inspirada en imágenes y fundar una cultura eminentemente plástica. El propio mundo de las ideas de Platón es un mundo de los ojos, un mundo de figuras contempladas. En el cristianismo no. El cristiano tiene más bien una vivencia del mundo: el suyo es un conocer el mundo con las entrañas, y lo siente como cosa de tránsito, y hasta como obstáculo para su propio acendramiento en Dios. Lo que tiene de importante el mundo no consiste en el mundo mismo, sino en lo que él representa desde el punto de vista del hombre. El mundo es, por lo tanto, algo que el hombre tiene que vencer: he aquí la frase del Cristo victorioso: "no temáis, yo he vencido al mundo". Véase cómo el hombre se va a colocar ahora en una posición peculiar con respecto al mundo. Sobre esto dice Berdiaeff: "El cristianismo plantea la lucha contra los elementos naturales como una necesidad imperiosa e ineludible,

y esta misma lucha fué la que engendró el dualismo cristiano (del espíritu y de la naturaleza). No se trata de un dualismo ontológico. El dualismo cristiano espiritual y natural es un factor eminentemente dinámico. Sin este dualismo, sin la oposición del sujeto activo fuera del medio objetivo y natural que lo rodea y con el que lucha, ningún dinamismo histórico es posible. El período menos propicio al dinamismo histórico es cuando el sujeto se hunde en lo objetivo". Y más adelante, confirmando esa posición ante lo histórico, agregará: "el cristianismo nos trajo el dinamismo histórico y determinó aquel principio liberador del que nació en Occidente nuestra agitada y violenta historia universal, que debe considerarse como el proceso histórico por excelencia". Por mi parte, creo que este entendimiento de lo histórico, presupone, desde otro ángulo y en la esfera de la metafísica, la existencia de un principio irracional; y, por supuesto, hemos de comprender este principio irracional dándole un significado ontológico, es decir, como presente en la esencia misma de la existencia.

Hemos visto cómo el cristianismo coloca espiritualmente al hombre en el centro mismo de la creación, y cómo este espíritu antropocéntrico era desconocido para el hombre antiguo. Ese antropocentrismo comporta, desde luego, un estar en el mundo de cierto modo, vale decir: una actitud. Ahora ultimaremos lo hasta aquí elaborado en ese sentido, precisando a esta como una actitud total. Efectivamente, el hombre cristiano

posee, de acuerdo con su carácter y con su situación, una triple relación vital. Y, concretamente, puede llevar su índole y su situación a plena realización si convierte en esenciales todas sus relaciones vitales. Creo que nada menos que esto encierra la exigencia de "un nacer de nuevo" que le planteó Jesús a Nicodemo. Pues el hombre está expuesto a dejar en las sombras de lo irreal elementos de su índole y de su situación si sólo convierte en esenciales algunas de sus relaciones vitales mientras considera y trata a las demás como inesenciales. Es una de las enseñanzas que más he meditado en el estudio del hombre historiado por Martin Buber. Tal integración vital, perfectamente estructura en su triple dimensión, comporta en lo concreto para el hombre cristiano,—insistimos—una actitud total ante la vida. Resumido, el contenido de esa actitud muestra: su relación con el mundo y las cosas, su relación con los hombres, tanto individual como socialmente, y su relación con el misterio del ser, que penetra en aquellas otras relaciones pero que las trasciende infinitamente.

Lo que llevo dicho encierra una concepción del mundo, con la cual se inaugura, en la realidad histórico-social, un círculo de cultura. La Edad Media, como primera fase de la historia de nuestra cultura cristiana occidental, exhibe del modo más patente, en su coherencia y trabazón, el núcleo original de convicciones que constituyen el plexo de motivos fundamentales que sirve de substentáculo a esta cultura. La historiografía

moderna se ha esforzado por un conocimiento objetivo de la época medieval no enturbiado por las posiciones afectivas. Parece inobjetable poder atribuirle a ese momento la característica de ser una época orgánica, no precisamente por ser un momento teológico, sino por ser el mundo medieval un orbe eminentemente teleológico. El hombre se conduce dominado por un sentimiento de infinitismo, aspira alcanzar la infinitud divina, y, en función de esa aspiración, organiza todos los estratos de su vida.

Pero esa estructura orgánica—la medieval—, luego, a partir del renacimiento, comenzaría a relajarse cada vez más, en un proceso de creciente disolución. Su itinerario cubre toda la Edad Moderna. Y en ella vemos al protagonista de la historia de Occidente—el hombre faústico—destinado, por efecto de la concepción cultural básica que lo configura, a una perpetua e incesante lucha, lucha en la que, precisamente, se juega su destino a cada paso. Este radical activismo del hombre de Occidente propulsor de todo ese enorme despliegue que nuestra civilización alcanzaría luego, encuentra su asidero en la actitud cultural que tiene como ingrediente al cristianismo. No creo que haya vía mejor para conseguir una explicación interna, psicológica y espiritual de ese impresionante impulso. Hoy por hoy, esa actitud cultural, aunque transformada, persiste. Es verdad que grandes sectores de la población, y en todo caso los sectores dirigentes de la sociedad, han relegado la fe religiosa, y que,

por otra parte, en orden a la conquista de dominio sobre la Naturaleza, el hombre, al parecer, ha agotado su empresa, y hasta debía sentirse seguro en el mundo que ha construído, pero, ¿"de qué le valiere al hombre si ganare el mundo y perdiere su alma"? Téngase en cuenta, además, que en nuestros días la filosofía prevaleciente en Occidente permite ser y ha sido interpretada sencillamente como una versión profana de aquella concepción religiosa originaria acerca del hombre y de su destino.

Pero una exploración de ese trayecto, cuyos gérmenes están ya presentes en el seno mismo de la humanidad medieval y cuyo despliegue cobra apogeo cuando el hombre a partir del Renacimiento comienza a vivir exclusivamente de sí mismo y se distancia de las fuentes divinas de la vida, nos llevaría ahora a internarnos en la trayectoria de la crisis. Ello quedará aplazado para cuando en nuestra próxima conferencia examinemos, con la venia de ustedes, al cristianismo en la crisis del hombre occidental.

Unesco, la Habana, 1952.

CONFERENCIA II

EL CRISTIANISMO: SIGNIFICADO DE SU VALOR EN EL PRESENTE

II. El cristianismo en la crisis del hombre occidental

Si los diversos juicios que se han emitido sobre la Edad Media han sido fecundos en divergencias, existe, por el contrario, un cierto consenso acerca de que la crisis actual del hombre hunde sus raíces en el Renacimiento. ¿Qué vigencias culturales se dan en ese momento que explican tal concierto? Gilson, en su libro *El espíritu de la Filosofía Medieval,* sostiene que a partir del siglo XIII el universo de las Ciencias—se entiende la puramente humana—comienza a interponerse entre nosotros y el universo simbólico, divino, de la Alta Edad Media. Creo que aquí reside, en apretada síntesis, la significación última del Renacimiento. Entendido éste como un proceso durante el cual la naturaleza va a ir separando de nuevo al hombre de Dios.

Ciertamente, cuando Galileo y Descartes descubren un nuevo tipo de ciencia, de razón humana que permite con toda exactitud predecir los acontecimientos cósmicos, el hombre, embria-

gado de confianza en sí mismo, ensoberbecido en el poder de su razón, se desentiende progresivamente de la valoración y el peculiar destino que le fijó el cristianismo y vuelve de nuevo como en la antigüedad a vivir de sí propio; exclusivamente de sí mismo más que nunca en la historia. Fué entonces que el hombre buscó dentro de la naturaleza las fuentes de la vida y de la creación. Se sometió espiritualmente a su materialidad, pero quedando separado de su alma.

Lo anterior constituye el contenido de la Edad Moderna, como un ensayo de eso que llamaremos el *humanismo autárquico*. El humanismo que descubrió las fuerzas creadoras del hombre, no como ser espiritual sino natural.

El proceso que vamos a describir ahora encierra la historia de una paradoja, pues, para engrandecer al hombre, el humanismo le priva de su semejanza divina y le somete a la necesidad natural. Los frutos de esa paradoja son bien patentes: han conducido a la autonegación del propio humanismo y a la problemática más aguda que haya confrontado el propio hombre. Es el precio que ha pagado éste por haberle ocurrido lo que Paul Hazard ha llamado "la pérdida de Dios".

Claro que precisar ese trayecto en todos sus detalles sobrepasa mis modestas posibilidades. Ortega, en 1933, le dedicó un curso completo bajo el título de *En torno a Galileo*. Esta tentativa reclamaría conjugar en un enfoque plenario, por lo menos, la aparición de nuevos elementos histó-

ricos con la transformación del pensamiento filosófico y teológico. Brevemente reseñados, esos elementos históricos que configurarían la nueva situación, serían: el descubrimiento de América, el traslado de la concepción geocéntrica de Tolomeo a la concepción heliocéntrica de Copérnico, la invención de la imprenta, y la caída de Constantinopla en poder de los turcos que trae un desplazamiento hacia Europa de la cultura griega de que era depositaria Bizancio, y que estimula la fundación de academias como la Platónica, la Florentina y la Romana, donde, en un intento por renovar la filosofía clásica, se estudia en textos griegos a Platón y Aristóteles.

En lo que a la transformación del pensamiento filosófico y teológico se refiere, esta aparece contenida, sobre todo, en la pugna entre el realismo y el nominalismo. La victoria del nominalismo significa la reducción del mundo a una infinitud de elementos individuales incoherentes, dados al hombre sólo como sensaciones, y con la subsiguiente reclusión del hombre en la esfera subjetiva de sus experiencias sensoriales, sin posible contacto directo con las cosas o con Dios. Visto desde otro ángulo significa considerar al hmbre como un ser de razón, capacitado para conocer y, en consecuencia, dominar al mundo, pues la razón del hombre ya no se considera como una partícula de la razón divina. Ahora el voluntarismo del hombre debe estar dirigido a ese fin de dominio. Y el sentimiento de infinitud, algo puramente emotivo en el hombre cristiano, se transforma en

una idea racional de tipo matemático, tal como aparece, por ejemplo, en el Cusano.

Fijémonos en que, a partir de este momento, la misión del hombre no es tanto salvarse como ganarse el mundo dominándolo. Para ello requiere echar los supuestos de que la realidad del mundo es una concepción de la mente, a la que debe adaptarse la propia naturaleza. No otra explicación tiene el *modus operandi* de la ciencia, que comienza precisamente con ese reconocimiento. Esa preeminencia de la mente se sintetiza perfectamente en expresiones que aparecen en las obras de las principales cabezas filosóficas a partir de ese momento, a saber: "El hombre es un petit dieu" (Leibniz); "el hombre es el legislador de la naturaleza (Kant); "el yo se pone y al ponerse pone el no yo" (Fichte).

Inclúyese en el contenido de aquella transformación del pensamiento filosófico y teológico la destrucción de la idea cristiana de persona por vía del averroismo. Mediante su doctrina del intelecto único, común a todos los hombres, el averroísmo hacía derivar todo saber de la irradiación de aquel intelecto único y transpersonal en las mentes individuales.

Las doctrinas aludidas inician, en la esfera del pensamiento filosófico, la fundamentación del humanismo autárquico; autarquismo que no da ya cabida a la persona en su verdadera profundidad y substancialidad, ni a la orgánica comunidad interpersonal, ni al contacto vivo del hom-

bre con la tierra, ni a la verdadera convivencia del hombre con Dios.

Diremos pues que, en el campo de la cultura, el humanismo autárquico se manifiesta, de la manera más significativa, por el abandono de los ideales cristianos, que habían sido normas directrices a toda la Edad Media. No quiere decirse con esto, en modo alguno, apunta Ayala, que de pronto, en ese momento, la humanidad occidental abandonara el cristianismo, perdiera la fe cristiana. Lejos de ello, al Renacimiento seguirá en Europa un movimiento espiritual: la Reforma, que supone, por el contrario, el intento decidido de recuperar las actitudes del cristianismo primitivo, y que, en efecto, tuvo la virtud de renovar la religiosidad. Pero sí es lícito afirmar que el hombre occidental abandona progresivamente la manera de vivir cristiana. Efectivamente, en la Edad Media hay una sumersión plena de la vida en la religiosidad. Por supuesto hay vicios y atrocidades; pero también el mal tiene en ese modo de vida un sentido religioso: es sencillamente, el pecado. En cambio a partir del Renacimiento la religión va perdiendo terreno, deja de ser el norte de las actividades cotidianas, se repliega a un plano secundario. Cuando más, es sólo un asunto entre otros. Lo que quiero decir es que la vida social ha dejado de ser religiosa, convirtiéndose la religión en un sector particular y privado dentro de un conjunto de actividades que están dirigidas no hacia la trascendencia, sino hacia la inmanencia;

no hacia la salvación eterna, sino hacia el actuar eficiente sobre este mundo.

Después de todo el hombre tenía que vivir ese despego. Fijémonos en que, consecuentemente con aquella transformación de los fundamentos filosóficos apuntada y con un correspondiente laicismo social, en un plano sociológico-teórico, el hombre aparece ahora como un ser eminentemente natural, por lo que sus principales manifestaciones en el seno de la sociedad se consideran como expresiones de esa naturaleza de la cual es parte. Así predomina una religión natural, como también una moral biologista,—tal la de Spencer y Darwin, o la del propio Varona en Cuba; en igual forma surge un derecho natural.

Resulta interesante registrar cómo el humanismo autárquico trae, precisamente, una ceguera absoluta para el planteo de una genuina antropología filosófica, es decir, de una auténtica consideración del hombre. Ello se explica: se presenta el hombre tan autónomo y consciente de su poder que anda como en manquedad para apoderarse de esa seriedad mortal, indispensable en la interrogación por el hombre. Tal es la seguridad con que estos representantes de una nueva época se sienten hospedados en el mundo. No es época propicia para que el hombre se haga la pregunta del solitario. De aquí que sean tan pobres las imágenes que del hombre se nos entregan. Aquella realidad que era el hombre cristiano de tan raigal concreticidad como subido valor y dignidad, se nos va a convertir, ahora, en un ser abstracto,

entidad mental que elaboran filósofos de gabinete, mero sujeto de no pocas divagaciones científicas. Se pone de moda, de nuevo, el bípedo implume de la leyenda, el hombre político de Aristóteles; aparece el contratante social de Rousseau; el *homo economicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo, en fin el mamífero vertical. Unamuno, el vasco insurgente a quien el cristianismo le fué hondamente agónico, calificó certeramente estas entelequias como "un no hombre". No otra cosa podía ser el producto obligado de la filosofía desvitalizada, del imperio de la lógica, de un racionalismo desbordado. Un paso más y el hombre no sólo se autonegará teóricamente sino que hasta se auto-aniquilará: tal ha sido el contradictorio destino del humanismo autárquico.

Es aleccionador subrayar, sin embargo, como en ese trayecto el hombre no ha podido prescindir enteramente de Dios. En el campo de la metafísica, por ejemplo, se utilizaría reiteradamente el argumento ontológico. Y en cuanto a la realidad histórico-social, sería imposible substraer al hombre, en la misma, de la valoración que le otorgó el cristianismo y, en consecuencia, de la posición peculiar que le hizo adoptar en el escenario del mundo. Esa valoración implicaba ante todo la puesta del hombre como persona. En el propio Kant está presente cuando, a pesar de su racionalismo enragé conceptuó al hombre como un fin en sí mismo y no como un medio. ¿Acaso no está ese postulado kantiano traspasado de esencias cristianas? ¿Y todos los idearios que se elaboran para

abolir la esclavitud del hombre por el hombre, la inferiorización de la mujer, el régimen de castas, el desamparo económico?, ¿no están transidos del espíritu del cristianismo? Ese afán de perfección social que convierte al hombre en un realizador de valores sociales más altos en la vida de convivencia y que culmina en la revolución francesa, la democracia, el liberalismo, y en ciertas instancias del propio socialismo, ¿no proviene directamente de ese sentimiento cristiano de una original dignidad arquetípica del hombre? Sin duda, pero en la realidad de los hechos, y por razones obvias no menos contradictoria, el verdadero protagonista de la historia moderna de Occidente ha sido el humanismo autárquico. Tal vez esto explique la imperfección de los anteriores movimientos en su hora de forja.

La trayectoria del humanismo autárquico toma la dirección de su avance en dos planos preferentes: el material y el social; planos estos que se interinfluyen y que ya en el siglo pasado se manifiestan en un cuerpo de pensamiento que es la mejor expresión, en la esfera de las ideas, de ese progreso ininterrumpido: me refiero al positivismo. El positivismo es la Edad de Oro del humanismo autárquico. El minuto de la religión del progreso.

Por un juego correlativo de la capacidad racional del hombre y el mundo de los puros hechos, tal mundo,—se alcanza una fe ciega en ello—, está llamado a una superación indefinida. En la expresión de Compte las etapas teológica y meta-

física quedaron para siempre como algo rebasado. A la verdad revelada, aun en la propia esfera religiosa, se la substituye por la verdad comprobada de la ciencia: el hombre debe adorar un hecho: la humanidad, porque el cristianismo ha perdido autoridad y consenso.

Hay un encantamiento por el mundo. El desarrollo ininterrumpido de las ciencias y de las técnicas en que se resuelven dichas ciencias va dotando al hombre occidental—hombre faústico—de un sentimiento de mayor seguridad en sí mismo. Las invenciones y los descubrimientos traen un adelanto técnico que fuera imposible prever. Habrá en breve hasta una civilización aérea. Y el hombre no sólo poseerá la distancia terrestre, sino que podrá ver y oír a distancias que parecían insuperables y penetrará en el infinito macrocósmico y microcósmico. Pero este que es el punto de máxima ascensión del humanismo autárquico es, también, la arista en que la crisis asoma.

En efecto, el ocaso del siglo pasado coincide con la quiebra de la concepción mecanicista del mundo. Concepción de la realidad que ha constituído el más poderoso empeño de racionalización intentado por el hombre, pues una tras otra fueron racionalizadas las esferas de la realidad, es decir, inmanentizadas y mecanizadas. Francisco Romero, estudiando el papel que le ha tocado desempeñar al positivismo en el drama del pensamiento, ha dicho que el Renacimiento había prefigurado y anunciado un programa de inmanentización universal y que la Edad Moderna,

para cumplirlo, deja a sus espaldas el trascendentalismo medieval, lo niega e intenta reemplazarlo. El positivismo sería, de cierto modo, como el momento estelar en el cumplimiento de ese programa de inmanentización. Pero socavado el positivismo y venida abajo su enorme construcción edificada sobre bases mecanicistas, este catastrófico colapso produciría una confusión intelectual profunda, pues la caída del positivismo, era, a la vez, el declinar de una cosmovisión y la extinción de una fe. Así el progresismo del siglo XIX perdió tanto su poder de inspiración como su significado. La mente occidental se encaró, entonces, con la innegable evidencia de lo irracional. Fué una espantosa comprobación. Se anunciaba, nada menos, que la bancarrota de la ciencia, esto es, el fracaso de la razón. Las filosofías irracionalistas hicieron su aparición.

Una de las figuras más sobresalientes de esa filosofía irracionalista, el existencialista cristiano Gabriel Marcel, pone, en el prefacio de *La hora 25*, unas palabras ilustradoras de esa crisis en que se va sumiendo el hombre, hélas ahora: "El mal que aquí se denuncia es un mal universal. La civilización occidental en su última fase del progreso ya no tiene más conciencia del individuo... Esta sociedad conoce sólo algunas de las dimensiones del individuo... El hombre integral no existe ya para ella... El occidente ha creado una sociedad semejante a una máquina... obliga a los hombres a adaptarse a las leyes de la máquina..." Marcel encuentra que este mal está en la base, si no de la

técnica, por lo menos de la tecnocracia todavía informe que se elabora bajo nuestros ojos. Y se pregunta si la técnica, en tanto que tiende a tomarse a sí misma como fin y asume así el lugar de valores que se dice caducos, es o no la heredera del idealismo filosófico cuya acción maléfica a la larga, ya casi no puede ser controvertida. Es enteramente lícito pensar—concluye—que el idealismo ha tendido a tornarse maléfico a partir del momento en que perdió el contacto con la revelación, en que se separó de la doctrina juánica del verbo, en que se orientó hacia la divinización del hombre por el hombre, y no hacia la asunción por el hombre de una gracia que descendía a su encuentro.

En síntesis, la crisis que azota al hombre actual, y cuya fundamentación estamos intentando, pudiéramos resumirla como un desajuste ocurrido entre el hombre autárquico y las nuevas cosas y circunstancias que han surgido de su propia acción. Tal como si el hombre fuera inidóneo para someter a control el mundo que salió de él mismo, como si hubiera olvidado la clave que le permitiera conjurar la magia que desencadenó una vez. En verdad, nuestra humanidad ha padecido esa insuficiencia, ha experimentado esa torpeza y fracaso del hombre, sucesivamente en tres campos diferentes, a saber: el técnico, el económico y el político. En el primero,—ya lo hemos visto—, las máquinas que se inventaron para ayudar al hombre en su faena, terminaron por sumirlo a su servicio; el hombre creyó encontrar en las

mismas su liberación de la menesterosidad, un complejo compensador de su desvalimiento; pero estas no fueron, como las herramientas, una mera prolongación de su brazo, sino que crearon un mundo con leyes propias, y el hombre, contradictoriamente, se adscribió a las mismas y se convirtió en su resignada prolongación, en un miembro periférico y coadyuvante.

En el campo económico, junto al auge impresionante de la producción, capaz de suministrar satisfacción a todo el género humano, andan parejas la anarquía y la escasez de la distribución. Tal como si el disfrute de los bienes se desprendiera también de los mandatos de la voluntad humana. Dicho de otro modo, los poderes económicos e industriales aparecen como desviados de los altos fines que se habían propuesto. Se puede hablar de la rebelión del producto contra el productor. La industria contemporánea descuida las presentes necesidades del hombre y parece considerarlo como simple agente para la producción y como sujeto de consumo. Los medios se han revuelto contra los fines.

En el tercer campo,—el de la acción política—, al hombre le acoge un espanto creciente, pues por un lado, la técnica del control social hace cada vez más precario el ámbito de la libertad, y por otro, la ocurrencia de las dos últimas guerras mundiales, le ha planteado a los hombres, a los dos lados de la trinchera, hasta qué punto eran responsables realmente de los acontecimientos, pues se hallaban como entregados a poderes insu-

jetables, que si bien lucían, en lo aparente, dependientes de la voluntad de los hombres, se insubordinaban frecuentemente, se mofaban de todos los planes humanos y traían consigo la hecatombe. ¿Está en manos de los hombres, ahora, controlar esas potencias? Así se enfrenta el hombre con la situación más contradictoria y terrible: es como el padre de unos monstruos que no puede domeñar. En verdad, la realidad se le ha hecho tan problemática al hombre de hoy que el sentimiento de su extranjería en la tierra le acucia como nunca antes. La pregunta por la índole del hombre y por su destino cobra en esta coyuntura una significación nueva y terriblemente concreta.

Dos hombres que dominan de cierta manera el pensamiento de la Edad Contemporánea, ilustran con genial intensidad esa autodestrucción del hombre de que hemos venido hablando; los dos exhiben una y la misma pretensión de superar la crisis desde un centro de tentativas propio del humanismo autárquico. Me estoy refiriendo a Federico Nietzsche y a Carlos Marx. Claro que, en el seno de Occidente, el autarquismo contemporáneo trae aires de nueva concepción del mundo y del hombre, de sistema coherente que da su sentido a la existencia humana, de dogmática bien estructurada cuyo postulado fundamental, no conclusión, es la exclusión de Dios y la afirmación del monismo materialista: y esto lo encontramos a partir de Feuerbach prolongándose hasta el propio Sartre. Pero, debido a la imposibilidad de detenernos ante todos estos pensadores, toca-

remos, someramente, por su influencia patente en la realidad histórico-social, algunas ideas de Federico Nietzsche y Carlos Marx. En el primero, lo veremos, el humanismo se destruye bajo la forma individualista; exagerando esa misma forma tratará de superar la crisis; en el segundo esas consecuencias se dan bajo la forma colectiva. Berdiæff, que ha estudiado a los dos pensadores, entiende que el individualismo y el colectivismo abstracto están engendrados por una sola y misma causa: la sustracción del hombre a las bases divinas de la vida, su escisión con lo concreto.

Ocupémosnos de Nietzsche. Nietzsche siente que el hombre es vergüenza y humillación. Es la consecuencia que saca después de pretender apasionadamente comprender el hombre a partir del mundo animal: esto es, como una realidad meramente biológica. Efectivamente, Nietzsche concibe al hombre genéticamente como algo que ha surgido del mundo animal y ha salido fuera de él. "No hacemos derivar al hombre del espíritu, —escribe—sino que lo hemos vuelto a colocar entre los animales". Pero entiende que el hombre es un animal malogrado en virtud de su moralidad creciente; y como tiene sed de verle sobrepujarse le propone reavivar sus instintos, sacar a la luz del día sus posibilidades inexhaustas, levantar su vida sobre la afirmación de poder y ascender así hasta el superhombre, que será el verdadero hombre, la novedad lograda. El cristianismo, dirá, es la moral de los débiles: Nietzsche no admite el valor de la personalidad hu-

mana, rompe con lo humano, predica la dureza para con el hombre en nombre de fines superhumanos. El superhombre sustituye en Nietzsche al Dios perdido. Muchos son los que han pretendido encontrar influencia directa de estas ideas nietzscheanas sobre la doctrina nazi y los métodos nazis. Aunque, en lo hondo, no fueran valederas tales conexiones, su formulación *per se* es bastante sugerente.

Desde planos diferentes, algo parecido sucede con el colectivismo de Carlos Marx. Marx espiritualmente ha salido de la religión humanista de Feurbach, pero en él, como veremos, el humanismo también se convierte en anti-humanismo, pues al igual que Nietzsche no admite el valor de la personalidad humana, predica la dureza para con el hombre aunque invocando una deidad distinta: la colectividad, es decir el Estado futuro, el Estado socialista. La colectividad sustituye en Marx al Dios perdido.

Pero el pensamiento de Carlos Marx, como producto directo del humanismo autárquico, y como intento sostenido dentro de la propia crisis de la que es fautor por hallarle salida, merece una consideración especial. Constituye, por un lado, un cuerpo de doctrina que en el seno mismo de la cultura de Occidente se presenta como una fuerza social poderosa, en rivalidad con el ingrediente cristiano de esa cultura. Por otro lado, el marxismo se ha constituído en el núcleo homogenizador de una unidad cultural que junto con Occidente resultan las dos culturas que muestran

verdadera vitalidad e iniciativa histórica en el mundo actual, mientras que las otras tres restantes, las islámica, la hindú y la del lejano Oriente, se encuentran prácticamente agotadas y muertas. Estas dos culturas vivas son precisamente de raíz cristiana, pero por un original y vertiginoso proceso en el interior de una de ellas, —proceso que no tiene arriba de treinta años de anotación oficial—han quedado traducidas al lenguaje de la política y de las relaciones prácticas diarias como el *Occidente* y el *orden soviético*. No otras son las dos grandes unidades históricas que hoy se enfrentan,—dice Francisco Ayala—compitiendo por absorber, incorporar y organizar cada cual en su camino, los territorios pertenecientes a las demás culturas. Y agrega: "La contraposición cultural de esos dos centros de poder, está oscurecida por el hecho mismo de su parentesco. Sus semejanzas fundamentales, su proximidad, hace que mucha gente no perciba bien lo que late en el fondo de esa competencia encarnizada y crea que se trata de luchas meramente idológicas o de pugnas de poder análogas y comparables a las luchas de poder que han tenido lugar entre las naciones o Estados Occidentales a lo largo de toda la Edad Moderna. Pero quien posea ya los conceptos sociológicos capitales y sepa qué es una cultura, y lo que cada una de ella tiene de incanjeable e irreductible, percibirá el carácter radical y profundo de esa lucha por el poder mundial". Se trata pues, de dos sociedades distintas, autónomas; de dos culturas

independientes, que rivalizan—pues ambas tienen vitalidad—, pugnando por apoderarse del resto del mundo, y apuntando a destruirse la una a la otra para prevalecer como sociedad y cultura universal sobre la superficie de la tierra.

Creo que lo anterior justifica, plenamente, un examen comparativo, dentro del estudio que venimos haciendo, entre las dos actitudes más radicalmente opuestas en el seno de esa universal pugna: el cristianismo y el marxismo.

Hemos dicho que el marxismo se presenta en Occidente como un producto del humanismo autárquico. Ahora veremos cómo ese producto cultural se encuentra condicionado, hasta cierto punto, por la situación de la Europa occidental a mediados del siglo XIX y por la voluntad de modificarla. Mirada así esta doctrina es "materialista" en la medida en que la mentalidad de la época puede ser calificada de seudo-espiritualista. Porque, ¿cuál era, desde el punto de vista religioso, la situación que condicionaba al marxismo? Era la de la restauración. Profesores y burgueses liberales, grandes patronos del capitalismo naciente en Inglaterra y Alemania, teólogos de la escuela hegeliana, o adversarios del cristianismo, todos, en un común acuerdo enseñaban o daban a entender con su actitud práctica que la religión concierne al hombre interior y sólo a él. Era un asunto privado. No impedía, en modo alguno, el continuar haciendo negocio. Ni que se oprima a los obreros. Ni que se llame justicia, si hace falta, lo que era beneficioso a los usufructuarios

del régimen. La religión no parecía ya molestar a nadie. A ese plano la había reducido el humanismo autárquico. Me refiero, naturalmente, a la religión tal como se le mostraba a Marx en el cuerpo social. No olvidemos que esa misma época presenció el gran despertar pietista.

Marx quiere salvar al hombre, que los falsos espiritualistas abandonaban a un destino cada vez más inhumano. Pero como el propio Marx es en el fondo un producto del humanismo autárquico, no intentará esa salvación desde el plano de lo eterno en el hombre, sino desde la concepción del hombre como un ser social: como un producto social y no como criatura espiritual y carnal. Recurrirá, pues, a los llamados argumentos materialistas: de una parte la ciencia infalible de las leyes de la evolución económica; de la otra la acción organizada del proletariado.

El "espíritu" del burgués capitalista no era sino una caricatura. A la mentira espiritualista, Marx opuso el argumento terminante de un materialismo polémico: al que se le llamaría materialismo dialéctico para indicar que sólo es instrumental. Se propuso cambiar las cosas y sus relaciones, esto es cambiar el mundo, el mundo en sus relaciones económicas y sociales, y dejó para luego, si aún quedaba tiempo, cambiar al hombre. Creo que por aquí topamos con una de las derivaciones del marxismo que más iba a contribuir a sostener y desarrollar un error presente en toda la trayectoria del humanismo autárquico: el error que impulsa al hombre a creer que la

causa de todas sus desgracias está en las cosas y no en él. Resumiendo, podemos encontrar en el marxismo, como expresión de la crisis del hombre occidental, por lo pronto, una toma de conciencia de la propia crisis, y, en seguida, una voluntad invariable—voluntad que nos va a permitir percibir la identidad fundamental y la continuidad de la actitud comunista, a través de las contradicciones violentas de sus testimonios sucesivos: esto es, la voluntad de cambiar el mundo. Conocer que existe un mal universal, y que por tanto es preciso transformarlo todo. Tal es, a mi juicio, el acto inicial a la vez que la pasión constante del comunista consciente y consecuente.

Pero, en ese caso, ¿cómo no ver que este movimiento presenta, en su forma, las más singulares analogías, con el movimiento cristiano. Por supuesto, sólo en este plano se me antoja posible una confrontación. Substanciémosla.

El cristiano, al igual del marxista, tiene presente la condición social del hombre, su naturaleza vinculativa, su inserción en la comunidad. Pero también, lo mismo que el marxista, el cristiano cree que la forma social presente estorba la realización plena del hombre, pues la sociedad actual se halla dividida contra sí misma. Un hombre determinado en su totalidad por una sociedad semejante, no podría ser otra cosa que un ser antinómico, "dividido y como enajenado de lo que hay de más humano en él". En la apreciación cristiana se parte de una tirada a fondo: vale decir, el reconocimiento de una corrupción fun-

damental, que es el pecado original. Este constituye la explicación última de todos los desarreglos en la vida de relación. Para Marx, esa enajenación puntualizada, común para él a todas las sociedades pasadas, incluso al comunismo primitivo, halla su fuente básica en las desigualdades económicas, en la esclavitud del hombre por el hombre, en la lucha de clases. De modo que para el cristiano lo mismo que para el marxista, el hombre requiere de una realidad vinculativa distinta donde la plenitud de lo humano encuentre cauce favorecedor. En un caso esa realidad se llama sociedad sin clases, en el otro el Reino de Dios. Véase cómo estas dos tomas de conciencia frente a la realidad del mundo, van a traducir dos actitudes igualmente dinámicas. Aludo a esa voluntad esencial de transformación presente tanto en el marxista como en el cristiano consecuente. Rougemont, cuyo fino análisis de estas cuestiones me ha servido de inspiración, encuentra formulada y resumida de una parte y otra esa voluntad de transformación en dos proposiciones perfectamente claras que—aunque afirmando con vigor la necesidad de un cambio, y de un cambio práctico, concreto, visible—, divergen sin embargo de modo significativo no sólo en los fines últimos, sino que también en lo que se refiere a las vías y medios para alcanzarlo, a saber: "los filósofos no han hecho hasta ahora sino interpretar diversamente el mundo; pero, ahora, se trata de transformarlo", (segunda tesis de Marx sobre Feuerbach), y del apóstol Pablo

en su epístola a los romanos: "no os conforméis a este siglo presente, antes bien sed transformados por la renovación de vuestro sentido, a fin de que discernáis cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, agradable y perfecto". La palabra clave en los dos caso es, sin duda, transformar.

Pero la oposición radical ha subido a flor de agua: el cristianismo quiere transformar al hombre primero, porque el hombre, ya lo vimos cuando estudiamos la concepción y el peculiar destino que le asignó, es la realidad céntrica del fenómeno de la vida, y, en cada caso, un fin en sí propio; y porque al transformar el hombre, que es en último término el protagonista del mundo—del mundo como acontecer y convivencia—, también se cambiará éste; mientras que Marx quiere transformar primero al mundo, y como el hombre viene siendo sólo una parte del mismo, parte llevada y traída por las leyes inexorables de esa realidad última y determinante que es la realidad económica, después de cambiado el mundo, el hombre se transformará con él.

Vale la pena insistir en que es esta oposición central lo que conviene poner bien en claro, si se quiere comprender por qué las prácticas y los fines del comunismo contradicen radicalmente los fines y las prácticas del cristianismo. Contradicción que se echa de ver en nuestro mundo histórico-social, determinando cada una de estas actitudes, de cierta manera y relativamente, el estilo de conducta de las dos unidades culturales que hoy pugnan por la hegemonía del mundo: el

Occidente y el orden soviético. Ahora mismo resulta patente, en las discusiones por la paz de Corea. Basta penetrar, para sorprenderla, en el transfondo actitudinal, ínsito en el desacuerdo, —aunque no sea más que en apariencia—acerca del destino que se le va a conceder a los prisioneros de guerra. La casuística sería demasiado abundante.

Tal diferencia en los fines y medios de acción del hombre cristiano y del marxista quedará mejor fundamentada si se me permite traer, muy someramente, algunos puntos que reputo esenciales en esa actitud cristiana ante la vida, como actitud total que dijimos. En efecto, la vida y el pensamiento cristianos se refieren en cada instante a lo que determina el todo del hombre: su origen, su fin, su misión actual. El cristiano sabe que viene de Dios, el Creador, que va hacia el Reino de Dios, el Reconciliador; y que tiene por misión actual el obedecer a una palabra, que es la de Jesucristo, el Mediador. Pero esta palabra juzga al mundo que lo ha rechazado. No salva sino a aquellos hombres que rehusan totalmente este mundo y esperan totalmente el Reino. Pero esta negativa del mundo entraña, como se ha visto, un modo peculiar de situarse frente al mundo, es decir, importa ante todo una espera activa, y constituye, por tanto, la revolución más radical posible: más aún, la única primordial. Y a lo mejor si todas las demás, en nuestro Occidente perturbado por un mensaje que no ha

puesto en práctica, no son sino los reflejos enigmáticos de este planteamiento radical.

En efecto, esta espera activa refleja el hecho realizado de una revolución humana. Por aquí tocamos, sin duda, lo que según el Evangelio se llama conversión. De acuerdo con éste, el hombre convertido es un ser que ha cambiado de sentido. Interior y exteriormente. Muy lejos está de entenderse que no deba hacer ya otra cosa que esperar pasivamente, y sufrir gimiendo las leyes de un mundo que condena. Pues, entonces, ¿qué prueba tendríamos de su transformación? "Por sus frutos los conoceréis". Fué Pablo, el gran exégeta del cristianismo, quién acertó a presentar tres momentos indivisibles en el fenómeno de la conversión, a saber: conciencia del mal cometido, entendimiento de los fines y las raíces, obligación de producirse en reivindicación. Lo que quiere decir: la transformación personal en el seno del cristianismo no puede traducirse, si se lleva a cabo, sino por una acción del cristianismo contra el mundo en su forma presente, y en pro de un mundo restaurado, que empieza ya siendo en la propia acción como una presencia activa. La persona del convertido ha sido recreada. Ha recibido y de él se ha apoderado la revelación en persona. Entra en conflicto con el mundo en sus formas pecaminosas. Testimonia—en todos los órdenes de la vida, íntima o social—en favor del hecho realizado de una revolución humana. ¿Cómo puede, pues, el hombre cristiano contradecir con los medios de su acción la finalidad

última a que se siente llamado, si esta finalidad es ya una actualidad en él? Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, Jesús les respondió: "El Reino de Dios no puede llegar de modo llamativo, ni se podrá decir héle aquí, o allá. Pues el Reino de Dios *está dentro de vosotros*". Esto es lo hondo, lo radicalmente revolucionario, lo sublime en el cristianismo: el hombre convertido comienza por el fin a que tiende toda esperanza autárquica, incluyendo la comunista. Ciertamente, posee ya lo esencial, que Màrx veía al término de la historia: la persona. Y, entonces, ataca el mundo. Pues se siente portador de un valor que importa, no un futuro hipotético, en nombre de una teoría ardua, sino una presencia inmediatamente activa y totalmente salutífera, en nombre de una persona viva y de su amor eterno.

Ya me sé los reparos que pudiera endilgarme un marxista. He aquí uno de esos reproches: ¿dónde están los resultados de una tal revolución en la historia de nuestro Occidente? Y acaso hasta agregaría: Realmente, no deja de ser cómodo pretextar que una transformación interior debe ser lo primero, mientras una externidad demasiado dura—el desamparo, la miseria, la guerra—ahoga la subjetividad de los más. Hay que decir, para vergüenza nuestra, la frase caústica de Berdiæff: "el mundo ha conocido la dignidad del cristianismo y la indignidad de los cristianos". Al respecto se aduce que si el marxismo ha provocado entre las masas un semejante vivero de

esperanza es que fué al grano, proclamando sin cortapisas su voluntad de transformar un mundo insostenible. Que se vió solo en su protesta contra la marcha actual de la sociedad y supo achacar a la opresión capitalista, demasiado real por otra parte, todos los dolores inherentes a la existencia humana. Las anteriores observaciones, hasta cierto punto lucen justas, pero de todo modos resultan insuficientes. Guardan, sin embargo, puntos muy dignos de reflexión para un hombre de espíritu. Porque—¿a qué ocultar lo siguiente?—: al paso que el marxismo hacía patente su voluntad proclamada, concreta e inmediata de cambiarlo todo, y no solamente el espíritu o el interior, el cristianismo, mientras, dejó de ser predicado al mundo con una fuerza de ataque suficiente, como si el espíritu, que debiera ser el agente del cambio total, se convirtiera en el guardián de los conformismos, o cuando menos, no supiera, por exceso de prudencia, impedir que le consideraran como tal. Mas, aceptado esto, no quita para que en doctrina, e independientemente de todos los fallos del cristianismo histórico, las objeciones marxistas carezcan de todo valor.

Cosa muy diferente sucede con los errores del marxismo. Y es que no se trata de yerros contingentes, sino de algo que le es esencial, que está en el punto mismo de partida, en la raíz doctrinal. Errores que explican, desde luego, esa diferencia insalvable de los fines y los medios con el cristianismo, y que nacen, evidentemente, de la exageración materialista que le sirve de base

de sustentación. Pues de un modo intrínseco, y en la medida exacta en que se es un marxista convencido, se padece de una ceguera fatal, irrevocable, para entender—apreciar, valorar—, a la persona humana. Esa ceguera, quiero subrayarlo, conduce, sobre todo, a un error con respecto a las condiciones físicas y espirituales del hombre en lo que tiene de irreductible a toda determinación social o histórica imaginable. Error en desconocer—nunca será bastante repetirlo—eso que queda en el ser humano de absolutamente irreductible a toda transformación social: la cita con la muerte, la libertad base de la programación y de la responsabilidad, la función creadora del espíritu, la relación con el misterio del ser.

Así el marxismo, momento actual en el despliegue teórico del humanismo autárquico, heredó de éste el afán por preparar un paraíso temporal del hombre con medios exclusivamente humanos. Y, una vez más, este inmanentizar la realidad desconectándola de toda vinculación con lo trascendente, este autonomizar al hombre viendo en él exclusivamente un ser social, este olvidar lo que hay en el ser humano de "profundum misterio", no sólo niega al propio hombre deshumanizándolo, sino que lo convierte, al cabo, sólo en un medio, un medio para conseguir un fin hipotético.

La diferencia de los fines y los medios entre el cristianismo y el marxismo, pudiéramos precisarla así: El fin último del cristiano, el Reino de Dios, reside como realidad actual dentro del

propio cristiano, y se halla presente en cada uno de sus actos, o no existe; mientras que el fin último del marxista, la sociedad sin clases, es un futuro hipotético, y las acciones de un marxista pueden ser heterogéneas a ese porvenir. De aquí que el oportunismo, como medio de acción del cristiano, siempre es condenable, pues estos—los medios—han de ser tan puros como la propia finalidad. Muy distinto es el caso del marxista, ya que se siente absolutamente libre de aplicar los medios que considera adecuados a los intereses momentáneos, en función de la finalidad última. De modo que la mentira, el odio, la opresión, la hipocresía suprema llamada razón de Estado, y hasta la guerra, si hace falta, son medios perfectamente aceptables desde el momento que sirven al progreso proletario y preparan un porvenir conforme a la doctrina. ¿Qué más da una falta personal y actual—dice agudamente Rougemont—puesto que no hay salvación presente ni eterna, y puesto que, de todas maneras, la salvación no ha de ser para el marxista actual, sino para los descendientes de sus descendientes?

Resumamos: En primer lugar, la trascendencia de la posición cristiana obliga a manifestarse en cada momento e implica la totalidad del hombre, en tanto que la inmanencia del credo marxista refiere sin cesar el hecho humano total a un porvenir indefinido, y no implica sino ciertas disposiciones del ser, aquellas precisamente que el porvenir socialista, la sociedad sin clases, debe suprimir. En segundo lugar, la trascendencia del

cristianismo consiste en establecer una esfera insobornable de autonomía de la persona, determinada exclusivamente por la referencia a los valores, que no pueden estar subordinados a ninguna instancia material. El marxismo, por el contrario, desde la inmanencia, pretende establecer una libre determinación del hombre a base de sí mismo, que, en realidad, constituye una subordinación a instancias de tipo concreto como lo económico y lo político. En tercer lugar, el cristianismo defiende la intimidad última del hombre, la cual constituye el substrato esencialísimo de la libertad, a partir del cual lo mismo puede hacer que omitir, o sea que puede optar entre el pecado y la santidad, entre la fe y la impiedad, entre la salvación y la perdición. En cambio, el marxismo supedita al hombre, que en apariencia luce dotado de un poder absoluto de autodeterminación (según la tesis inmanentista a partir del Renacimiento) a instancias que, en definitiva, no son suyas absolutamente y por consecuencia le obligan a aceptar decisiones que le son impuestas desde fuera. De modo que, referida a la crisis del hombre, la pugna entre la inmanencia (posición marxista) y la trascendencia (posición cristiana), es sencillamente la oposición entre la persona y el individuo.

Las anteriores disquisiciones doctrinales que, como hemos visto, tienen muy concretas referencias a nuestro mundo histórico-social, nos permiten plantear la actual crisis universal del hombre como una situación que se desarrolla, por una

parte, en el seno mismo de la cultura de Occidente, y que, por otra parte, en una dimensión exterior a ese Orbe de cultura, se presenta como una pugna entre dos colosales unidades históricas. Esa pugna, mirada desde el interior de Occidente, plantea como cuestión apremiante a resolver, en la que se juega el destino mismo de esa cultura, la siguiente interrogante: ¿De qué modo el mundo occidental asumiría una posición espiritual prepotente en tal coyuntura? Creo que esta pregunta suscita en el hombre de la crisis, en su trance doméstico, la conciencia de una necesidad: *poner la casa en orden.*

Lo que hace falta ahora en Occidente—dice Francisco Romero—es una concepción del mundo coherente en la que práctica y teoría puedan asentar con firmeza. "La sociedad—agrega—debe ser reorganizada y el hombre rehumanizado de modo que coincidan los medios y los fines. Pero, por encima de todo, tanto la nueva sociedad como el nuevo hombre han de ser obedientes al imperativo de la libertad. Y como la libertad individual y la socialización son antagónicas—el propio Romero considera la socialización inevitable y necesaria—el filósofo propone una fórmula: el hombre es una dualidad de individuo y persona: socialicemos al individuo y respetemos a la persona. Ahondando aún más en su pensamiento, dice Romero: "La mente occidental necesita un reajuste radical. Puesto que la realidad no se deja escrutar completamente por la pura razón, esta debe ser humilde y hacer a un lado sus exage-

radas pretensiones, de modo que lo irracional pueda ser aprehendido mediante algo que no sea el análisis racional".

Creo que ningún cristiano avisado objetaría las anteriores ideas del filósofo de América. Ni mucho menos aquellas otras donde considera a la crisis actual como la transición de una etapa de inmanencia (la concepción mecanicista del Universo) a una era de trascendencia (una reacción defensiva de lo que escapa a la racionalización y, en consecuencia, a la inmanentización: valores, tiempo, estructura. Porque, en lo concreto de las relaciones vitales, y en su referencia a la realidad última, es decir a lo Absoluto, ¿qué significaría para Occidente esta vuelta a la trascendencia, sino un replanteo del ingrediente cristiano que lleva en su seno, o sea, un vivir desde la altura de la causa primera que es Dios? Tal vez, entonces, Occidente se salvaría.

Unesco, la Habana, 1952.


INDICE

Se terminó de imprimir este libro
«FILOSOFIA Y SOCIEDAD»
en los talleres Impresores Ucar,
García, S. A., en Tte. Rey 15, La
Habana, el día 6 de mayo de 1953.



AÑO DEL CENTENARIO DE MARTI

Impresores ÚCAR GARCIA, S. A.
Teniente Rey, 15
La Habana